العدد المزدوج
06/05
شوال 1441هـ
يونيو 2020م



مجلة علمية محكمة متخصصة تعنى بالدراسات القرآنية والتأويلية

التأويل بين مقتضيات النظر العلمي والتوظيف الأيديولوجي

المملكة المغربية





مجلة علمية محكمة متخصصة تعنى بالدراسات القرآنية والتأويلية
تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء
المملكة المغربية



أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس نصره الله



الرابطة المحمدية للعلماء



العنوان : شـارع لعلو، لوداية – الرباط

الهاتف : (+212) 05.37.70.57.48

الفاكس : (+212) 05.37.70.57.49

البريد الإلكتروني : info@arrabita.ma

البوابة الإلكترونية : : www.arrabita.ma

مجلة التأويل



المدير المسؤول : أحمد عبادي

مستشار التحرير : رضوان السيد

رئيس التحرير : محمد المنتار

المحررة المنفذة : فاطمة المنير

الإخراج الفني : إبراهيم كوزا

العنوان : عمارة 78 ب، الشقة 8، الطابق الثاني، شارع فال ولد عمير، أكدال ـ الرباط

الهاتف : (+212) 05.37.67.36.02

الفاكس : (+212) 05.37.67.17.15

البريد الإلكتروني : attaewil@gmail.com

رقم الإيداع القانوني : 2013 PE 0028

ردمد : 2335-9447

الحساب البنكي : RMO "ANNEXE CASABLANCA"

181 810 21116 497 5462 000 9 57

وجهة المجلة

- القصد من إصدار مجلة التأويل إيجاد بيئة تفاعلية لاختبار المفاهيم والرؤى المتداولة في مجال الدراسات القرآنية المعاصرة، في الشرق والغرب، من وجهة نظر التأويليات.
- مجلة التأويل منبر مفتوح لجميع العلماء، والمفكرين، والباحثين بطموح يتوسل الوظيفية، والتفاعلية، والاعتبارية، والاستشراف.
- ترنو التأويل بناء المهارات في مجال علوم الاستمداد والتأويل، والاسهام في تكوين علماء قادرين على العبور من النص إلى الواقع بحكمة ورشادة.

أهداف المجلة

- التأسيس لمشروع تأويل جديد للنص القرآني يسعف في بناء الرؤية القرآنية الكونية، ويمكِّن من فهم وتفكيك مشكلات العالم المعاصر.
- القيام بمراجعات علمية ونقدية للدراسات والأبحاث في مجال فلسفة العلوم والتأويليات المعاصرة في ضوء رؤية القرآن الكلية.
- تقعيد مستويات، وضوابط، وآفاق التأويل انطلاقا من القرآن الكريم وهدي المصطفى ﷺ.
- بحث الإشكالات المنهجية والمعرفية المتصلة بعلوم القرآن والتأويل وآثارها في الاستمداد السليم من الوحي (قرآنا وسنة).
- رصد أشكال الاختراق التأويلي والمنهاجي التي تحول دون الناس والإفادة من بصائر الوحي وهادياته.
- النظر النقدي في الدراسات القرآنية المعاصرة في الغرب، ومفاهيمها، ومناهجها، ونظرياتها.
- القيام بترجمة أعمال أساسية في التأويل وفلسفة العلوم ونظريتي المعرفة والوجود.

شروط النشر

- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده في التوثيق والإحالة والترقيم، وأن يذيل بحثه بلائحة المصادر والمراجع المعتمدة في بحثه.
- أن يعتمد المنهجية العلمية في التوثيق والترقيم والتحقيق.
- تخضع البحوث للتحكيم العلمي، ويحق للجنة العلمية أن تقترح على صاحب البحث إدخال التعديلات المناسبة.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها نشرت أو لم تنشر.
- يخضع ترتيب مواد المجلة المنشورة لاعتبارات فنية محضة.
- يشترط في البحوث المكتوبة باللغات الأجنبية الحية أن تكون خاصة بالمجلة، ولم يسبق نشرها.
- للتأويل حق إعادة نشر الدراسة ضمن كتاب أو موسوعة بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما تنشره التأويل من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها، ولا يمثل بالضرورة وجهة نظر المجلة، أو الرابطة المحمدية للعلماء.

- ترسل الدراسات إلى البريد الإلكتروني للمجلة attaewil@gmail.com.

ملف العدد

التأويل بين مقتضيات النظر العلمي والتوظيف الأيديولوجي

متابعات وآفاق

مراجعات

التأويل ومقتضيات النظر العلمي

د. أحمد عبادي
الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء ـ المملكة المغربية

من أبرز سمات عالمنا المعاصر، التركيب Complexification وذلك على مستوى الأفكار، والمنتجات، والأنساق الاجتماعية والتحولات التي تعرفها هذه الأنساق، وكذا على مستوى التواصل وأنماط العلائق، مما كانت له انعكاسات مباشرة على القناعات والتوجهات الفردية والجماعية في عالمنا.

ويرصد النظر البشري في مكونات هذا العالَم مظاهر تتأبى على الحصر، من صور التشابه والتقارب بين مفردات الكون المحيط بنا ومكوناته، التي تبلغها وسائل المعرفة المتاحة، سواء في مجالات الآفاق الرحبة أو مجال الأنفس المحدد بالذات الإنسانية. فالملاحظة المنظمة كما العفوية، توجه الفكر نحو استنتاج خضوع الوجود لنظام يرسل إشارات ودلالات للعقل البشري، مما يحمل على التأسيس الفكري لنماذج تصورية توحيدية، تتطلع لفهم حقيقة الكون وموقع الإنسان فيه.





لكن هذا التطلع الفطري يصطدم بعقبات كأداء تقف في طريقه، عقبات راجعة إلى أن التفكير بقدر ما يتجه إلى بناء تصور معرفي أكثر شمولية، محاولا رد كل نظام جزئي إلى أصل كلي، لتأسيس نظرة واحدة وموحدة، فإن صعوبات عديدة تعترضه في طريقه لإرساء نموذج معرفي يؤلّف بين مختلف الأنظمة السارية، ويجيب على التساؤلات الكبرى والإشكالات العقلية الحارقة.

ومن الواضح أن الاهتداء إلى الخيارات والقرارات والمواقف الصائبة في هذا السياق الحاضر، تسمه بدوره سمة التركيب، وهو تركيب مشتق في هذه الحالة، من جملة أسباب: في مقدمتها كون المصفوفة الحاضرة غير مسبوقة، فلا يمكن النسج في مجال التعاطي معها على منوال سابق، وثاني الأسباب أن هذه المصفوفة، على عكس سابقاتها التي كانت تسمها الندرة في المعلومات، وعسر الوصول إليها، مصفوفة تطبعها الوفرة في المعلومات، ويسر الوصول إليها، مما أضحى من مولدات الحيرة عوض يكون من مولدات الرشد.

وثالث هذه الأسباب، السرعة البالغة التي أضحت تجري بها التحولات العلمية والعملية والاجتماعية، بحيث ما يكاد المرء في سياقنا المعاصر، يبدأ في الاستئناس بمصفوفة بعينها حتى تضمحل، لتحل مكانها مصفوفة أخرى جديدة غير معهودة.

وهي أسباب مجتمعة، أضحت تفرض أضربا من الاستيعابية والفاعلية والنجاعة والسرعة والمرونة في آن، على نحو غير مسبوق، وهي مهارات وقدرات تضرب بجذورها في ديناميات الجماعة، كما في الأبعاد النفسية والتمثلية للذات والمحيط، كما تتصل بجانب القدرات العقلية، والذكاءات الفردية والجماعية، مما لا يتيسر التعامل معه بجدوى إلا بنظر تأويلي؛ باعتباره أحد المداخل الأساسية الممكّنة من القيام بمقاربات بنائية تكاملية، تجمع بين هذه الأبعاد والجوانب جميعها بتناسق وتكامل.

إن الحديث عن التأويل، يقتضي وعي الذات على سبيل الإفراد والاجتماع، أو بعبارة أخرى، هو وعي يستدعي إعمال جملة آليات استنطاقية علمية، منها ما هو ديني/ اعتقادي، ومنها ما هو ثقافي/ معرفي، ومنها ما هو نفسي/ وجداني، ومنها ما هو تاريخي/ أنتروبولوجي، ومنها ما هو اجتماعي/ سياسي/ اقتصادي.



كما ينبغي أن يستهدف هذا الإعمال، رسم معالم هوية المسترشد الذي يروم تحديد موقعه، في استبصار بقبلته الحضارية، ووجهاته في حال الإفراد والاجتماع نحوها، للانطلاق في وضع استراتيجيات السير الراشد، الساعي والمقترب، عبر هذه الوجهة من قبلته، مع مواكبة هذا السير بما يلزم من معايير ومؤشرات التقويم، الممكّن من الاستمرار الواثق، أو الاستدراك الرّاتق.

ومن الوظيفي بهذا الصدد، استحضار ما سبق التنبيه إليه في العدد الأول من مجلتنا، حيث ازدهرت في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، العديد من أضرب التأويلية الجديدة، التي عملت على تطبيق بعض مبادئ اللسانيات ومنهجيات التأويل على النصّ القرآني؛ وهي القراءات التي لم تخل من مزالق نظرية ومنهجية، أثارت العديد من الانتقادات والاعتراضات، في حقل الاشتغال بالعلوم الإسلامية.. حيث برز الحديث عن "حدود التأويل" Les limites de l'interprétation في مقابل دعاوى الانفتاح اللامقبول، وعن "المعنى الذاتي وانحراف التأويل" Individual meaning، وعن محاولة إيجاد إجراءات تَعصم المؤوِّل Interpretant والعملية التأويلية من الإفراط والتعسف، وتسهم في تمييز التأويلات المناسبة من غير المناسبة أو الخاطئة mésinterprétations، واشتد البحث عن التأويل المعتدل l'interprétation modérée، سعيا لإرساء قواعد "القراءة المنهجية للنصوص" Lecture méthodique des textes.

إن التمييز بين التأويلات في علاقتها بمقتضيات النظر العلمي والتوظيف الأيديولوجي في سياقنا الراهن، بات يستدعي القيام بدراسات علمية متأنية، وقراءات نقدية لهذه القضايا السالفة وما شاكلها، للوقوف على **أسسها النظرية**، وما يتصل بها من **الأنساق المفاهيمية/ الكلية، والأطر المرجعية/ النسقية، والنواظم المنهجية/ التكاملية، الرؤيوية/ الشمولية**، في استثمار لطاقات النص، **والتجسير بين التطبيقي والنظري** Applied Visioning، وهو ما يشكل سعيا عمليا، يمكن تسميته **بـالجهد التأويلي**.

لا يخفى أن هذا الضرب من السعي، لارتكازه على العمق المرجعي، تمارسه كل حضارة، بما يتناسب مع ارتكازها المرجعي، ومع أصناف الأنزيات الاستنطاقية



والاستكشافية، التي بلورتها خلال مسيرتها في التعاطي مع مختلف الموجودات والمفردات الذاتية والموضوعية، التي تتضمنها أو تحيط بها.

مما أثمر منهجيات حضارية متنوعة في التأويل، وهي منهجيات تتكامل أو تتباين، بحسب قوّتها الاقتراحية في مراعاة تامة لمقتضيات السياق التاريخي والحضاري، المحدد للعلاقة بين نظرية المعرفة، ومسألة المنهج في صلتهما بالمرجعية.. الأمر الذي يبرز أهمية التشديد على الضوابط اللازم مراعاتها لتبيئة هذه المنهجيات.

إنّ التأويلات الحديثة لم تُؤْتَ من جهةِ الممارسة الفلسفيّة في ذاتِها، وإنّما أُتِيَت من جهةِ التوظيفات الإيديولوجية، المنبنية على إخْراجِ النصوص من سياقاتها ومقاصدِها الكُبْرى.. مما يستدعي بناء أسس ممارسة تأويلية؛ تجعل النص المؤسس في منأى عن أن يكون مجالًا للتزيد والتمحّل والإقحام، أو العبث والتمييع واللهو، وتمكّن من الفهم الصحيح لكلياته..

ولتحقيق هذه المقتضيات في كل ممارسة تأويلية، تفتح مجلة التأويل في عددها المزدوج **الخامس والسادس**، ملف: **التأويل بين مقتضيات النظر العلمي والتوظيف الأيديولوجي**.

وإذ تطل مجلة التأويل من جديد، على الباحثين والمهتمين، فإنها تتغيى من خلال ملف عددها هذا، وضع التوظيفات التأويلية في مَجالِها التَّداوليّ السَّليم، وفي سياقِ مَقاصدِه الصّحيحة؛ للإسهام في إنتاج معرفة تأويلية مُتَماسكة، وقِراءة وظيفية نافعة، تستفيد من المَفاهيم التأويليّة الوافدَة وتشارك في تصويبها... كما ترنو التأويل من جهة ثانية، إلى استيعاب الكسب الإنساني المعاصر، في مجال المنهجيات التأويلية، وما يقتضيه ذلك من بذلٍ لقصارى الجهد النظري، في تبيئة وتأصيل التراث التأويلي الحديث والمعاصر، بما ينسجم والمقومات المعرفية للتصور الإسلامي، وروحه الناظمة. على أمل خط مسارات اقتراحية جديدة، تسهم في إغناء الديناميات البحثية، التي يحفل بها هذا المجال العلمي والبحثي الواعد.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

النموذج التوحيدي للمعرفة وقضايا التأويل

د. أحمد عبادي
الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء ـ المملكة المغربية

أولا - من خصائص كتاب مرحلة الختم

من خصائص كتاب مرحلة الختم، أنه كاشف للحياة وللأحياء، وللحقائق التي يكون الإنسان مستعدا لكي يكتشفها. وهذا التكشف الذي يتكشف به القرآن المجيد عبر الزمن، وبحسب استعدادات الناس، وإن كان هناك من الناس في كل عصر من يفتح الله لهم أبواب بعض الاستبانات فيظهر لهم ما يظهر قد يصرّفونه وقد يطوونه، وربما يجزّئون ما يظهر لهم جزءا جزءا لكي يمرروه بحسب ذوقهم وبحسب استعدادهم، وهو قول الله ﷻ: ﴿لَوَ اَنزَلْنَا هَٰذَا اَلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعاٗ مُّتَصَدِّعاٗ مِّنْ خَشْيَةِ اِ۬للَّهِۖ وَتِلْكَ اَلْاَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]، ﴿وَلَوَ اَنَّ قُرْءَاناٗ سُيِّرَتْ بِهِ اِ۬لْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ اِ۬لَارْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ اِ۬لْمَوْتَىٰۖ﴾[2]، هذه القوة المكتنزة في القرآن المجيد، هي القوة التي يحتاج إليها عالَم مثل عالَمنا اليوم في هذا الزمان، أكثر من أي زمان مضى.



1. سورة الحشر، الآية: 21.
2. سورة الرعد، من الآية: 32.

فالقرآن الكريم فيه هذه القابلية لأن يفسر الحياة والأحياء للناس، وأن يظهر لهم هذه السنن وهذه الحقائق، ولكن بحسب قوة المستمِد الذي يستمد من القرآن المجيد، وهو استمداد له آدابه وله قواعده؛ منها الآداب النفسية، والأسس العلمية، وكذلك صلاح وصفاء هذا الإقبال، ففي مجال التعاطي مع هذا الكون الذي يحتوشنا، نجد أن الإنسان يُجري حواراً مع هذا الكون من خلال طرح الأسئلة عليه، وتلقّي الأجوبة منه، وتحويل هذه الأجوبة إلى أسئلة مرة أخرى، وهي أسئلة تُطرح على الكون في المختبرات، وفي صوامع البحث العلمي.

> من خصائص كتاب مرحلة الختم، أنه كاشف للحياة وللأحياء، وللحقائق التي يكون الإنسان مستعدا لكي يكتشفها.

وهذا الحوار هو الذي يُخرج لنا كل هذه الأمور التي ننتفع بها اليوم، ولكنه حوار يقوم على الإيمان بشيء جازم، وهو أن هذا الكون قد بني وفق نسق، وأن فيه قوانين تحكمه، وأنه ليس فوضى، فأول اكتشاف قد حرر طاقة الإنسان الإبداعية، ومكنه من القراءة المثمرة في الكون، والحوار المثمر معه، هو إيمانه بأن هذا الكون نسق، وأنه مبني على علل، وأنه ليس فوضى، وأنه منظم، وأن وراءه مقاصد، ووراءه حكماً يسميها البعض حكمة الطبيعة، ويسميها أهل الإيمان بحكمة الله ﷻ الذي قد أودع هذه المقاصد، وأودع هذه الحكم في خلقه الذي هو الكون، وكلما استحرّ الحوار بين الإنسان والكون إلا وأعطى هذا الكونُ خيراتِه للإنسان، وخيراته عطاء غير محظور لقوله ﷻ ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾[3]، فالكون لا يفرق بين مؤمن ولا كافر، ويعطي لمن يحاوره، وعنده هذه القدرة على العطاء إلى حين ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٥﴾﴾[4]، لأن هذا الحين سوف ينسخ ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ﴿٣﴾ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ﴿٤﴾ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴿١﴾ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾ وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا ﴿٣﴾ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ

3. سورة الإسراء، الآية: 20.
4. سورة البقرة، من الآية: 35.
5. سورة الإنشقاق، الآيات:3ـ 4ـ 5.



﴿لَهَا﴾[6]، والوحي المقصود في هذه الآية الكريمة، وحي جديد بعدم التسخر، ولذلك يقول الإنسان ما لها؟ لماذا لا تعمل هذه السنن؟ والجواب هو، أن هذا وحي جديد نسخ الوحي القديم بالتسخر.

فإذن حوار الإنسان مع الكون بهذا الحرص، مع استبطان أن هذا الكون نسق منظم، هو الذي يمكّن الإنسان من أن يُجريَ هذا الحوار في احترام للأبجد الكوني، واللغة التي يفهمها الكون، بحيث يصوغ أسئلته بها، وإلا فإن الكون يرفض إجراء الحوار، ومن ثم يتأبّى على التسخّر، ولذلك نجد أن هذه العلوم التي أثمرتها هذه القراءة في الكتاب المنظور ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾[7] هي التي أعطت **علوم التسخير** من إلكترونيك، ومن سبيرنطيقا، وطب، ومن علوم المجرة إلى علوم الذرة.

كذا الأمر بالنسبة للقراءة في الكتاب المسطور ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[8]. وهي القراءة التي نجد الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) كان كَلِفًا بها حين كان مهتما مغتما باكتشاف دليل القياس؛ حيث قرأ القرآن وختمه مرات، يقوم به الليل، ويبتل به إلى الله ﷻ، سائلا إياه جل وعلا أن يفتح له بدليل القياس، فما كان يتبين له، ويعاود الكَرَّة، يتحاور، وينظر في القرآن إلى أن ظهر له أن الدليل الذي يصلح أن يُستدلّ به على القياس هو قول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[9]، وكذا الأمر بالنسبة لدليل الإجماع، وعدد من الأصول التي ضمنها في كتابه التأصيلي الرائد لعلم أصول الفقه «الرسالة». وهو ما أثر عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي (ت 179 هـ) في مواضع متعددة، وهو حال الإمام ابن جرير الطبري (ت 310هـ) في التفسير، وغير هؤلاء من الأئمة كلٌّ في مجاله، وكل في بابه.. حوار مستمر مع القرآن المجيد، وهذه

---

6. سورة الزلزلة، الآيات: 1ـ5.
7. سورة العلق، الآيتان: 1ـ2.
8. سورة العلق، الآيات: 3ـ4ـ5.
9. سورة الحشر، من الآية: 2.

هي **علوم التيسير**، أخذا من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[10].

وحين كف الحوار في واقعنا الحضاري مع الكون للأسف، رأينا أننا أصبحنا نستهلك المنتجات التي ينتجها غيرنا؛ لأن علوم التسخير وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، رهينة بالقراءة في الكتاب المنظور، وأصبحنا عالة على ما كان عندنا قبلا، قبل أن نحتك بهذه الحضارة التي استمرت في حمل المشعل الذي استلمته غلابا من عندنا، واستمرت في هذه القراءة وفي هذا الحوار، توظيفا للكشوفات التي حصلت قبلا بناء عليها وإضافة إليها. فحين كف الحوار مع الكون في عالمنا، وفي فضائنا الحضاري، أصبحنا عالة على ما كان. فحين تغيب علامات الاستفهام، يغيب المنهج، لأن الذي يشي بالمنهج ويكشف عن وجوده هو التساؤل، وهو ما يبرز في قوله سبحانه: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾[11] وتستمر التساؤلات إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَـٰتًا﴾[12] حيث تختم الحياة بيوم الفصل، يوم القيامة، مما يعني أن التساؤل وجب أن يكون مرافقا للإنسان إلى أن تنقضي حياته، نصوصنا اليوم فيها عقم من حيث علامات الاستفهام، وهو مؤشر على الحالة التي يوجد عليها الحوار مع الكتابين في عالمنا اليوم.

ثانيا. ضرورة العلم بطبيعة القرءان المجيد

القرآن المجيد هو النص المؤسس الذي انبثقت واندهقت من بين ثناياه الحضارة الإسلامية، وهي حضارة قد غيرت صفحة الكون؛ حيث أضحت حضارة، وثقافة، ومنهجَ حياة مستمدا من هذا الكتاب الكريم، الذي جاء بمعايير جديدة، وأحدث نقلات منهجية بعيدة الغور في كينونة الإنسان، وواقع هذا الإنسان.

كما أن المعرفة قبل نزول القرآن المجيد، كانت أمرا تولده العقول في نظر الناس، لكن مع القرآن المجيد أصبحت هذه العقول تعقل ما تستكشفه من خلال النظر إلى

10. سورة القمر، الآية: 17.

11. سورة النبأ، الآيات: 1ـ2ـ3.

12. سورة النبأ، الآية: 17.



البصائر ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[13]، وإلى الآيات الموجودة في الآفاق وفي الأنفس ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[14]. وهذا المنهج الذي لربانيته يبدو متفهَّما ومُدركا من قبل الإنسان، كان له أثره العميق في إحداث مجموعة من القطائع مع المناهج المعرفية التي كانت سائدة قبل نزول القرآن الكريم.

> حين تغيب علامات الاستفهام، يغيب المنهج، لأن الذي يشي بالمنهج ويكشف عن وجوده هو التساؤل.

فنحن نعلم أن القرآن الكريم كتاب الله المتعبد بتلاوته المعجز بلفظه الذي يبدأ بقوله تعالى ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[15] وينتهي بقوله سبحانه: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾[16]، وهو الذي أنزل على قلب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[17]، والتعريفات كلها تتمحور حول هذه المحاور، وهي تعريفات بفضل الله ـ وعلى سنة التعريف في الحضارة الإسلامية ـ جامعة مانعة ميسّرة.

وأول الدرر التي يركز علماؤنا عليها بهذا الصدد، هي أن القرآن المجيد بما أنه قول الله الذي خَلق كل شيء، فإنه قول لهذا الإنسان الذي خُلق بحسب استعداده، وبحسب متطلباته ومتطلبات واقعه، وإذا كان الأمر كذلك من لدن الذي يعلم من خَلق ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[18]، فإن هذا القول يكون كأكمل ما يمكن الطموح إليه، وهو أمر قد قرره الإمام الغرناطي الأصل ابن عطية : في مقدمة تفسيره

---

13. سورة الجاثية، الآية: 19.
14. سورة فصلت، الآية: 52.
15. سورة الفاتحة، الآية: 1.
16. سورة الناس، الآية: 6.
17. سورة الشعراء، الآية: 193 والآية: 194.
18. سورة الملك، الآية: 15.

الرائعة «**المحرر الوجيز**»[19]، فكتاب الله ﷻ يتنزل بحسب تطلب هذا المخلوق وواقعه وخصائص كل ذلك، هذه قضية أولى.

القضية الثانية، أن القرآن المجيد قد جاء من لدن من أحاط بكل شيء علما، وإذا كان هذا القول قد قيل أزلا من لدن من قد أحاط بكل شيء علما، فإنه لا يمكن أيضا إلا أن يكون على وجه الكمال، وفي الناعوس الأعلى

(والناعوس من الموج هو أعلاه)[20] كما يقول ابن الطيب الشرقاوي :.

وهذا ما تدل عليه بوضوح آيات كثيرة من كتاب الله تعالى منها قول الله ﷻ: ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾[21].

القرآن المجيد هو النص المؤسس الذي انبثقت واندهقت من بين ثناياه الحضارة الإسلامية.

القضية الثالثة: ثم يمكن أن ننطلق من هذا المستوى الاستعدادي إلى مستوى آخر، وهو الآتي: إذا كان هذا القول وهذا القصص أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾[22]، وقال الله عز وجل: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[23]، كيف إذا كان هذا القول مضمّخا بالرحمة وبالودّ، كيف لا وهو تنزيل الودود اللطيف الرحيم الذي يريد بالناس المنزل إليهم هذا القرآن اليسر، ولا يريد بهم العسر. ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[24].

---

19. انظر مقدمة «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لابن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1422 هـ
20. في الحديث: إن كلماته بلغت ناعوس البحر، قال ابن الأثير: قال أبو موسى كذا وقع في صحيح مسلم وفي سائر الروايات قاموس البحر، وهو وسطه ولجته، مادة: نعر، «لسان العرب» لابن منظور، دار صادر ببيروت، طبعة جديدة محققة، (298/ 14).
21. سورة يوسف، من الآية: 3.
22. سورة الزمر، من الآية: 22.
23. سورة الزمر، من الآية: 52.
24. سورة البقرة، من الآية: 184.



القضية الرابعة: ثم كيف إذا أضفنا إلى هذه الأبعاد كلها، أن هذا القرآن شفاء ورحمة ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[25]، وكيف بعد هذا كله إذا أضيف إلى هذه وتلك، أن هذا القرآن المجيد مكنون؛ إذ كان ولايزال وسيبقى مستودع حقائق الحقائق في هذا الكون، منذ بدايته وإلى نهايته، وكان مستوعبا لكل ما كان، وما هو كائن، وما سوف يكون، وما لم يكن، ولو كان كيف كان سيكون من تجارب بني آدم؟ لاشك أن هذا القول فعلا قول ثقيل لا يعتريه خفيف[26]، وهو قوله سبحانه: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[27].

فإذا تأكد عندنا أن هذا القول ليس بالقول العادي، ولا كقول أي قائل، وإنما هو قول خالق القائلين كلهم من أول الدنيا إلى أن تنصرم، وبعد ذلك نظرنا إليه باعتباره فرقانا ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)، أي يعطي الإنسان الفيصل بين الخطأ والصواب، وبين الحق والباطل، وبين الحسن والقبح، وبين الصلاح والفساد، وبين الشدة واللطف، إلى غير ذلك من الأمور التي يمكن أن نرسم أوساطها بجلاء من خلال الاستمداد من القرآن الكريم. فإنه سوف يتجلى لنا بما لا يذر شكا أن هذا القرآن المجيد بالإضافة إلى فضله العظيم، كتاب في قمة الوظيفية، وفي غاية النفع للإنسان فردا واجتماعا.

والقضية الخامسة التي نريد أن نختم بها الحديث عن طبيعة هذا القرآن المجيد، قضية تنتمي إلى باب عزيز على كثير من علمائنا، ولاسيما الشغوفين منهم بفنون القول، حيث إن النظر في هذا القرآن المجيد من الزاوية البلاغية، نظر فيه شجون.

ولا شك أن الذي يقرأ القرآن المجيد من مدخل الجرْس أو من مدخل الفواصل، أو من مدخل الاختصار، أو من مدخل الالتفات، أو من أي مبحث بلاغي أو بديعي أراد أن يدخل منه، سوف يقضي العجب كيف أن الحرف يُرتّب، والكلمة تُرتّب، والجملة ترتّب، والمعنى يرتّب، والسورة تُرتّب، في نسقية معجزة، تُزري بجمالية الماس

25. سورة الإسراء، من الآية: 82.

26. كان مالك : يقول: من سئل عن مسألة فينبغي له قبل أن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب فيها.

27. سورة المزمل، الآية: 4.





الأصفى؛ لأن الأنوار التي تبثها هذه المفردات بحروفها، وبفواصلها لا يمكن أن يحيط بها وصف واصف أبدا.

فإرادة الإنسان، وقدرة الإنسان، حين تقترن بالطين، وتريد نحته، وتريد أن تجعل منه شيئا يذكر، فإن أقصى ما يمكن أن تصل إليه أن تصيّر هذا الطين تمثالا، لكن حين تقترن إرادة الله ﷻ بالطين فإنها تصيّره إنسانا ينظر إليك ويقول لك، ويعارضك، ويوافقك، وينصحك، وقد يثور في وجهك إذا لم ترد أن تنتفع بهذا النصح. إنسانا مبدعا له قوله، وله توقيعه، وله إحساسه. وكذلك حين تقترن إرادة الإنسان بالكلمة والحرف تصيرهما شعرا ونثرا، بيد أن إرادة الله ﷻ حين اقترنت بالكلمة وبالحرف فإنها صيّرتهما قرآنا.

وإن المقارنة بين الإنسان والقرآن لهي دون حق القرآن المجيد، الذي قد قدَّر له قائله اللبث بين ظهراني الخلق والعباد إلى أن يأذن بغير ذلك ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[28]. أما إن نحن نظرنا من هذه الزاوية إلى الخرائط وإلى المعاني المَخمَلية التي يمكن استعراضها بالنظر إلى القرآن المجيد فإننا لن نفرغ من قريب.

إن العلم بطبيعة القرءان المجيد وبمستوياته، يمكّن من الرؤية الكلية المؤطرة لحركة الإنسان فردا واجتماعا، سواء في علاقته مع ربه، أو مع كلام ربّه، أو مع نفسه، أو مع بني جنسه، أو مع محيطه، الرؤية الممكّنة من الإبصار للآيات والاستبصار بها. والتي تقوم وتنبني على أساسها المنهجية المعرفية القرآنية، بكل أبعادها ودلالتها.

ثالثا- المعالم المؤطرة لمنهج المعرفة في الإسلام

إن أول ما أنزل من كتاب الله جل وعز هو قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[29]. وفي هذا توجيه مباشر للإنسان، أن يقرأ باسم الله، موحدا إياه، وأن لا يشرك معه أحدا، وهو يروم أن يقرأ ليعرف، لكي يشكل بنيانا معرفيا له مرامي وله غايات، تنضبط تحت قوله جل وعز: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾.

28. سورة الحجر، الآية: 9.

29. سورة العلق، الآيات: 1ـ5.

لا شك أن هذه الرحلة المعرفية التي يرحلها الإنسان فردا ويرحلها اجتماعا، رحلة ذات معالم ومراسم، رحلة ذات أبعاد متنوعة ومتكاملة، لكن هذه القافلة البشرية المعرفية التي يرفدها الفضول غير المتناهي، إذا لم يكن مع معها الحُذاء الذي يحدو رواد هذه القافلة فإن المسارات سوف تتعضى وتتشظى وتتفرق.

فالإنسان الفرد حين يدخله الفضول، فإنه يريد أن يعرف كل شيء، والسؤال الذي ينطرح ساعتئذ ماذا يعرف؟ فالمعرفة أكثر كل شيء؟ فكيف نأخذ من كل شيء أحسنه.

> العلم بطبيعة القرءان المجيد وبمستوياته، يمكّن من الرؤية الكلية المؤطرة لحركة الإنسان فردا واجتماعا.

لا شك أن هذه الأسئلة الكبرى، لا يمكن أن تكون الإجابة عنها بالدقة المطلوبة إذا لم تحدد الغايات التي ينبغي أن تؤطر هذه المعرفة، ماذا أعرف؟ لا بد أن تكون لماذا أعرف؟ لنأخذ حالة إنسان محاصر يريد أن يخرج من هذا حصاره، فأول سؤال سيفرض نفسه هو: كيف أخرج من هذا الحصار، كيف أفك هذا الحصار، ثم بعد ذلك سوف تتلو جملة من التساؤلات التي يجب أن تكون بالوظيفية القصوى، كما أطرت ذلك سورة النبأ، حيث يقول الله عز وجل: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾[30] ثم تتلو بعد ذلك جملة من الأسئلة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَـٰتًا﴾[31] فمنهج التساؤل وجب أن تؤطره الوظيفية وإلا ذهبت بنا الأسئلة كل مذهب.

هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلم عنه خالقه ومرسله رحمة للعالمين في سورة البقرة، بهذا الكلام، قال عز وجل: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[32] أي أن ثمة استفهامات كانت تقض مضجعه صلى الله عليه وسلم، فجاء عنها الجواب الشافي رحمة منه تعالى حيث قال عز من قائل: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ أي غاية سوف تؤطر كل أضرب سعيك التعبدي أو العادي، **فالقبلة مفهوم ينداح عبر معالم لا ينحصر في**

30. سورة النبأ، الآيات: 1ـ3.
31. سورة النبأ، الآية: 17.
32. سورة البقرة، من الآية: 144.

البعد التعبدي، وهذه القبلة هي ما جاء التعبير عنه بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾[33] وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[34].

إن الارتباط والاتصال بالوحي سوف يعيد رسم هذه **المسارات المعرفية** التي تتبعها سيدنا رسوله صلى الله عليه وسلم، وقد تحقق الاتصال الأول بالوحي من خلال الآية الكريمة التي تأمر بالتزام منهج **التوحيد في المعرفة** قال عز وجل: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾[35] ، حيث أرست هذه الآيات المعالم المؤطرة لمنهج المعرفة الإسلامية. ولاشك أن الغوص في هذه الآيات المباركة سوف يجعلنا نفتح الأعين سواء كانت مادية أو معنوية أمام آفاق باهرة الجمال وبالغة النفع، فإذا أخذنا قوله تعالى ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ والذي هو **دعوة للقراءة باسم الله** في كتاب التكوين، سوف نكتشف أنها دعوة **لربط هذه القراءة باسم الله جل وعز**، وهذه **القراءة لن تكتمل إلا إذا عرفنا محاب الله**، وعرفنا ما الذي يريده لخلقه من خلال خلقه، أي معرفة مراده جل وعز من خلال خلقهم ودرئهم في هذا البعد من أبعاد الوجود، الذي نسميه **الحياة الدنيا**، والإنسان مطالب بأن يقرأ هذه الآيات ليستخلص منها ما ينفعه وما يقود مسيرته نحو **الغاية القصوى التي هي مرضاة الله جل وعز**. قال عز وجل: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[36] فالتعامل مع الآيات هو الاهتداء، لكن الاهتداء في كتاب الله عز وجل يرتبط به ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[37] فالإنسان لا يهتدي بنفسه، فمنذ المبتدأ يظهر لنا هذا المفهوم الاستثنائي الذي يربط بين **الآيات والمعرفة**، وهي منهجية متكاملة يمكن أن نصطلح على تسميتها **بالمنهجية الآياتية للمعرفة**؛ أي الممكنة من الاتصال بمختلف هذه الآيات لتحرر هداية وظيفية، تنتطلق من موقع القراءة نحو القبلة المرجوة.

> القبلة مفهوم ينداح عبر معالم لا ينحصر في البعد التعبدي.

33. سورة الأنعام، من الآية: 52، وسورة الكهف، من الآية: 28.
34. سورة النجم، الآية: 42.
35. سورة العلق ، الآيتين: 1ـ2.
36. سورة النحل، الآية: 16.
37. سورة الفاتحة، من الآية: 6.



ومفهوم القبلة هو مفهوم وظيفي، وليس مفهوما تعبديا صرفا، فهو مفهوم وظيفي؛ لأنه هو الذي يجعل الإنسان قادرا على التماس الهداية، وإذا لم يع الإنسان القبلة لن يستطيع تحديد وجهته نحو هذه القبلة، ولن يستطيع أن يوظف وعيه بموقعه رغم أن **الوعي بالموقع أيضا له جملة من المقتضيات.**

إن القراءة في الكتاب المنظور في هذه الآيات تقتضي حضور القبلة والوعي بالقبلة، بمعنى أن التوحيد والمعرفة بالغاية قضية وظيفية وليست قضية تعبدية محضة، فالإنسان لا يوحد الله عز وجل فقط تعبديا، وإنما يوحد الله عز وجل لهذه الغاية أيضا؛ أي أن الإنسان يريد أن يعرف منتهى حراكه، لكي يستفيد من كل الإدراكات التي سوف تمليها عليه مختلف الآيات، **فالتوحيد يبرز في القرآن المجيد في المنظومة القرآنية باعتباره خيطا ناظما لحراك الإنسان التمثلي وحراكه المعرفي .**

وظيفية قصوى وإلا فالآيات بالكثرة التي نعلم، وبالتنوع الذي نرى، وبالنُّكهات التي ندركها، إذا لم يكن عند الإنسان خيط نابض فلن يستطيع على الإطلاق أن يوظف مختلف الإدراكات التي تحررها الآيات، لذلك فإن هذا الامتنان الرباني لإبراز البعد التوحيدي في المعرفة منذ أول آيات نزلت، امتنان لا نستطيع أن نعرف قيمته إلا من خلال الشكر الذي هو عمل؛ والذي هو توظيف هذا الامتنان في حِراكنا المعرفي المُستبان، قال عز وجل: ﴿ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ (سبأ: 13).

رابعا ـ من مداخل المنظومة المعرفية التوحيدية: القراءة الوظيفية باسم الله

إن الحديث عن **القراءة باسم الله** ليس حديثا استيطيقيا؛ وإنما هو حديث في غاية الوظيفية ومنتهاها، وهنا **قوة اقتراحية كبرى لهذا الدين** الذي هو دين الختم، فمفهوم **القبلة**، ومفهوم **تحديد الوجهة** نحو القبلة، ومفهوم **الاستفادة من الوعي بالقبلة**، والقدرة على **تحديد الوجهة للسعي الراشد والرشيد** نحو هذه القبلة التي إليها المنتهى ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾، كل ذلك لا شك سوف يلمّ أشتات عملية القراءة، ويجعلها نافعة للفرد وللجماعة في إطار ما نص عليه كتاب الله عز وجل **الأسرة الممتدة البشرية، وإطار المحافظة على أمانة هذا الكوكب** ـ ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾؛ أي أننا علينا واجب المحافظة على هذه الأمانة، وهذا النهي لم تقترن به قرينة تصرفه من الحِرمة

إلى الكراهة، ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾، **مما** يبقي الحرمة هي الأَوْلى؛ يعني هي الأكثر حضورا، فهذا الوعي إذن **بوجوب القراءة باسم الله تعالى**، والذي كان منذ المبتدى؛ هو الذي **أطّر الكسب المعرفي، لكن هذا التأطير اندرست كثير من معالمه.**

من خلال **القراءة للكتاب المنظور** نخلص إلى أن **القراءة باسم الله تزودنا بوعي القبلة**، وتمكننا من تحديد وجاهتنا، كل من موقعه نحو هذه القبلة، وتفرض علينا **التنسيق بين هذه الوجهات جميعها لكي تنظفر، وتتكامل وتحرر فاعلية ونجاعة في الأداء المشترك**، في اندياح نحو أداء الأسرة الممتدة جميعها، وهو أفق لم تصله البشرية بعد، والأطر التي تمكن من بلوغ هذا الأفق الذي تصبح البشرية فيه تؤدي أداء مشتركا.

وهنا يبرز الحديث عن مستوى آخر، **وهو الكتاب المسطور**، انطلاقا من قوله عز وجل: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 3-1)، فالقراءة فيه وجب أيضا أن تكون باسم الله، فالكتاب المسطور **تبيان لكل شيء، وما فُرِّط فيه من شيء، وهو كتاب يهدي للتي هي أقوم، وهو آيات**؛ وهذه الآيات تنزلت عبر عملية ربانية على قلب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ (الشعراء: 194)، تنزلت على قلب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليكون من المنذرين، لكي يبيّن ويحرر القدرة على الهداية للتي هي أقوم الكامنة في هذا الكتاب المبين، قال عز وجل: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ۝٧٨ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٩ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝٨٠ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۝٨١ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: 77 ـ 79).

ما هو التساؤل الذي ينقدح من عملية التمثل الأولى؟ إذا أخذا أنموذجا على ذلك قوله جل وعز: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: 103)، هذه الآية نزل بها جبريل عليه السلام على قلب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت في بيت العزة، لأن رب العزة قد تكلم بهذا الكتاب الذي يهدي للتي هي أقوم أزلا.



إذن هذا التمثل عينه يقدح **قدرة تبيانية وهداية للتي هي أقوم في حد ذاته**؛ لأن السياق الذي تنزلت فيه هذه الآيات كما يذكره العلماء سياق تنازع بين الأوس والخزرج، واستجابة لما جاء يُحي فيهم وفيما بينهم، نعرات النزاعات فهذه الآيات عبارة عن بلسم لهذا الخلاف، وهذا الصراع الذي كان سيدر بقرنه ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم، حيث خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: «أو أنا بين ظهرانيكم أو أنا بين ظهرانيكم» فنزل قوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا).

> مفهوم القبلة هو مفهوم وظيفي، وليس مفهوما تعبديا صرفا.

بمعنى أن هناك أخذا بالكتاب المسطور شفاء لما في الصدور ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الإسراء: 82)، في اتساق لهذا السياق واستجابة لمقتضياته، وفي توظيف لهذا الشفاء الكامل في الكتاب المسطور لهذا الداء الذي يدر بقرنه، ودرء لهذه الفتنة التي بدأت تتطور بين ظهراني المسلمين.

هذا التنزل لهذه الآيات بهذا المنهج يعلمنا **كيف نستنطق في ما يستقبل الكتاب المسطور**، لأن تنزُّل القرآن المجيد بهذا المنهج الذي سماه العلماء **تنجيما**، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم باللفظ النبوي الشريف في سورة الواقعة: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ [الواقعة: 75] فالكون في مقابل القرآن، الكتاب المنظور في مقابل الكتاب المسطور، ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٨ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٩ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٨٠ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٨١ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 77ـ79] إذن هذا المنهج يعلمنا **كيف نستنطق الكتاب المسطور لاستخلاص الهداية للتي هي أقوم بما يتوافق مع مقتضيات وضغوطات وإملاءات السياق**، والإشكالات التي تثور في هذا السياق، بمعنى أننا نتحدث عن **معرفة وظيفية باسم الله**، ولا نتحدث عن **المعرفة في نوع من الانزياح في امتداد غير معلوم المنتهى**.

إن القراءة باسم الله في الكتاب المسطور تحتاج إلى يقظة، وإلى تحديد القبلة، لكي تحكم القبلة الوجهة التي ستربط موقع الإنسان بهذه القبلة، سجودا واقترابا ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: 19] أي أن الإنسان يتوسل بقدرته الاستفهامية (عم

يتساءلون) مرة أخرى، **يبرز العالم وفق هذا الرصد كائنا متسائلا يقظا يعي واقعه، يعي سياقه، يعي مقتضيات وحاجيات سياقه ويستنبط**، «ذلكم القرآن فاستنطقوه، ذلكم القرآن فثوروه» أي أنك تطرح بين يدي ربك متسائلا: إي ربي ما العمل بخصوص هذا الإشكال؟ إي ربي ما الحلول للحرارة الشديدة، ما الحلول للتعامل الراشد مع كوكبنا فنحن نفسده ونلوثه ونظهر الفاسد في بره وبحره، وبما كسبت أيدي الناس؟ إي ربي ما الحلول لهذا الفهم الذي بدأ الآن يبرز للدين باعتباره شيئا تكميليا؟ إي ربي ما الحلول لهذا الأداء المتشاكس المتنازع للبشرية ﴿كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 53]، وهنا يبرز **سؤال الكيف**؛ انطلاقا من خصائص الإنسان المستنطق لآيات الذكر الحكيم.

التوحيد يبرز في القرآن المجيد في المنظومة القرآنية باعتباره خيطا ناظما لحراك الإنسان التمثلي وحراكه المعرفي.

إن حديثنا عن المنهج التوحيدي للمعرفة في هذا الطرز الأول من بسط بعض معالمه ومراسمه يفيد أن الأمر يبدأ بمعرفة القبلة، وهذا هو الذي يمكن من تحديد الوجهة انطلاقا من القبلة نحو هذه الوجهة، **هذه العلوم علوم القبلة، وعلوم الوجهة، وعلوم تحديد الموقع، علوم لا شك موجودة بوفرة في كتاب الله تعالى.**

إذا سأل الإنسان الوحي الخاتم هذا السؤال سوف يجيب، ويخبره بأنه **خليفة** ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] ويبين له مؤهلاته التي لن ندخل في تفاصيلها، فهي موجودة مبسوطة في كتب العلماء، لكن ذرونا نضع العنوان الآتي على هذه المعرفة وهو: **التصور القرآني للإنسان فردا واجتماعا، والفرد عضو من أسرة ممتدة اسمها «البشرية»** أمرت أن تتقي الله عز وجل في أرحامها، وهو قول الله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]

إن موقع الإنسان هو قطرة ماء مباركة في محيط هذه الأسرة الممتدة التي ندعوها «البشرية» في مختلف الأجيال، هذا التماهي الذي يصل إلى منتهاه في مثل قوله تعالى في



سورة الأنفال: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 63]، والحديث عن **الصف**، والحديث عن **البنيان المرصوص**، والحديث عن **الأخوة**، وعن **وحدة الأمة** وعن **النفس الواحدة وإلزام التعارف** ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

إن كل الصروح التي رفعها رسول الله صلى الله عليه وسلم رفعت بـ «القراءة باسم الله» سواء في البعد المعنوي أو في البعد المادي، ووجدنا أنه صلى الله عليه وسلم في حراكه القرائي كان همه الأول هو الاستجابة لمراد الله سبحانه، من رفع لمعالم المسجد بدأ بقباء وانتهاء لموقع الحالي للمسجد، لاطمئنانه على هـؤلاء القراء الآخرين الذين سوف يقرؤن ويعلمون الأسرة الممتدة من خلال أخدهم من سيدنا رسول الله صلى الله عليه الذي يقرأ باسم الله تعالى في البعدين، وهكذا سوف تجدون أنه كان في كل حالاته قارئا بسم في كل لحظة، والمعرفة التي كانت تتجمع والتي سميناها بالفقه، أو بالتفسير أو بالحديث أو بأضرب الضبط الاعتقادي، وكل ما ارتفاع من صروح، إنما هو نتاج هذه القراءة بسم الله. بمعنى أن هذا **النسغ التوحيدي** يسري في كل هذه الصروح سريان الماء في العود الأخضر، لا ينفك الابستيم أو النموذج التوحيدي للمعرفة عن أي فعل قرائي من كل هذه الأفعال القرائية التي قام بها عليه الصلاة والسلام.

من هنا فقراءتنا لأي موضوع من المواضيع الحارقة يمكن أن يكون بهذه الكيفية العملية، لولا هذا السريان لهذا النسغ ـ النموذج التوحيدي للمعرفة ـ الذي هو بكل بساطة القراءة بسم الله لكان اضطرابنا الآن في هذه اللحظة كاضطراب الابستمولوجيين وفلاسفة المعرفة، نرى أمور في غاية الاستغراق، لأن ليس هناك نسغ يسري يمكن أن تتبع هذه التطورات والتجوهرات التي له في مختلف هذه الصروح المعرفية، بيد أن الأمر في هذا المجال الإسلامي بهذا النسغ الذي نتحدث به الآن.

لقد اضطر فلاسفة المعرفة حل هذا الإشكال عبر **بلورة رؤى معينة، وغايات معينة تقود عملية التعاطي مع المفردات والآيات التي تستخلص من المعرفة**، والتي لها إملاءاتها

المختلفة. وهنا **يظهر مثل برادايغم المختارية، وبرادايغم السيادة، وبراديغم النفعي، وكلها براديغمات لها سريانها في الصروح المعرفية التي تم إنتاجها من خلال القراءة باسم السيادة أو باسم النفعية، أو غير ذلك من البرديغمات التي أطرت السعي المعرفي.**

إذا قرأنا في الكسب المعرفي الذي تم في إطار الحضارة الإسلامية سوف نجد أن (الإبستيم) أو البرديغايم، كيّف بقايا أثر سؤر الأيام من القدح الذي كان ملئ بهذه المعاني، حينما يقرأ ابن النفيس الدورة الدموية، أو ابن الهيثم الألوان أو الإبصار، أو ابن زهر أو غيرهم، في كتاب الله تعالى المنظور في هذه الآيات، فإنهم من خلال النفع لعيال الله تعالى. وهنا يظهر البعد التوحيدي الوظيفي في هذه القراءة، من خلال التوحيد؛ إذ التوحيد يقود لمثل هذا الكسب القرائي، مما رفع صرح نوع من المعرفة استثنائية؛ لأنه تم ﴿بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ في **الكتاب المنظور**، وبـ ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ في **الكتاب المسطور**.

إن الحديث بهذا اليُسر ينم بأن هذا النموذج التوحيدي يسري في كل هذا الكسب القرائي الذي قام به المسلمون، انطلاقا من التزام هذا الأمر، لكن لم نبق ولم نلبث في مأمن عن كافة أضرب الاختراقات.

خامسا. المصافي المؤطرة لعملية القراءة داخل النموذج التوحيدي للمعرفة

بالإضافة إلى أن القراءة هي عملية تحتاج إلى بناء، فإن عملية القراءة تمرّ **من جملة من المصافي**، في مقدمتها المصفاة العقلية، والمصفاة الجثمانية، والمصفاة الوجدانية، والمصفاة الاجتماعية، والمصفاة المحلية، والمصفاة العالمية، التي تتصّل بتدبير شؤون الأسرة الممتدة، وهذه الأمور وجب أن تُبْنى بناء.

وهنا يظهر بجلاء وظيفية بناء المهارات التي ينبغي أن ترافق **تنشئة القارئين «باسم الله»**، وهي مهارات وجب أن تستحضر الأبعاد العقلية، والوجدانية، والجثمانية، والفردية، والجماعية، والمحلية، والدولية. ولا شك أن البناء هذا يقتضي العكوف على وضع استراتيجيات لذلك، ولا سيما في هذا العالم المخترق بكلّ هذه السيول المعرفية التي تفيض علينا من خلال الهواتف المحمولة الذكية، ومن خلال كل وسائل نقل المعارف.

إن من معاني التيسير ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: 17]، **هذه المواءمة هي التي تمكن الإنسان من استبانة معالم أنوار هذا الكتاب** الذي قال عنه منزله: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝١٧ يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: 16-15]، إذن فعندنا مؤاءمة هي التيسير، وعندنا مواءمة أخرى في الكتاب المنظور في البعد التكويني؛ أي الكون ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: 13] ولو لم تكن هذه المواءمة لما استطاع الإنسان أن يقرأ هذا الكتاب المنظور ولا الكتاب المسطور.

> إن القراءة باسم الله في الكتاب المسطور تحتاج إلى يقظة، وإلى تحديد القبلة.

لقد زوّد الله الإنسان بالقيام بالقراءة الأولى في الكتاب المسطور بالكلمات. قال عز وجل: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]، وهذا التلقي لهذه الكلمات هو تجلي هذا التيسير، وهذه المواءمة التي تمكن الإنسان من القراءة في الكتاب المسطور.

أما البعد الآخر فهو الأسماء، وهي أيضا في سورة البقرة في سياق قصة بدء الخلق، وقول الله عز وجل: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، وهي الأسماء تمكن الإنسان من القراءة في الكتاب المنظور من خلال تفصيل المجملات فلا تبقى الأمور مجملة لا يستطيع الإنسان تفكيكها من خلال القدرة على التسمية. قال مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]: «علمه اسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة» لما رام من قدرة على تفصيل هذه المجملات، وإعطاء اسم ووسم من كل تفصيل من هذه التفصيلات.

إن آلية القراءة في الكتاب المسطور هي التدبر، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: 29]. ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: 24] وآلية القراءة في الكتاب المنظور هي التفكر ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩٠ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي

خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: 191-190].

إذن نحن في هذا المستوى أمام **إنسان قارئ يحتاج إلى بناء مصاف معينة**، يمكن إجمالها في أربعة، وهي:

> الإنسان القارئ لكي يقرأ وفق هذا النموذج التوحيدي يجب أن تبنى عنده عدد من المصافي.

المصفاة الأولى: النصوص المؤسِّسة، ويقصد بها آيات القرآن الكريم، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وآثار الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، عبر التتبع الدقيق لهذه النصوص، مع اعتبار العلاقة التكاملية بينها، واستحضار السيرة النبوية المطهرة، الحاملة للأنموذج الأمثل والأقوم، الـمُشَكِّل للوحدة القياسية، وكذا استحضار هَمِّ الاستخراج والاستنطاق والاستخلاص للكسب القرائي للنبي صلى الله عليه وسلم في مختلف أبعاده[38].

المصفاة الثانية: الآليات الاستنطاقية للنصوص، المُمَكِّنَة من الاستنباط والاستدلال، وما يندرج تحتها من آليات، من قبيل: أصول حديث، وأصول فقه، وأصول تزكية، وأصول الاعتقاد، وأصول تفسير.

المصفاة الثالثة: مقتضيات السياق، ولا شك أن من آكد شروط ذلك الوعي بالسياق الذي تتم فيه الحركة بهذه العلوم، حيث تَحْتَوِشُ الإنسان إفرادا واجتماعا، جملة من العناصر الذاتية، والموضوعية التي يتشكّل منها سياقه الذي يحيى ويعيش فيه، ومما يدخل تحت هذه المصفاة: حاجيات السياق ومستلزماته، ديناميات الجماعات، والأبعاد التربوية، والأبعاد السياسية، والأبعاد الاقتصادية، والأبعاد الثقافية، وغيرها.

38. فالنصوص المؤسسة تزيد عن الـ80 ألف نص محصية. عندك 6236 آية، و 40 ألف حديث، وما يزيد عن 27 ألف بقليل من أقوال الصحابة والتابعين التي ليست مرتبطة برواية الحديث، بل هي مستقلة. 27 ألف ونيف. وكل نص له أموره، وفوائده وخيره ومسائله. لأنه ليس هناك متكرر وقد تتوهم أن هذه الآية هي هذه الآية. فالآية في موقع في سورة القصص ليست هي آية في موقع في سورة الشعراء. إذ أخذت قصة موسى عليه السلام مثلا. في كل موضع إلا وله خصوصياته. وهذا ما يسميه رب العزة «تصريف الآيات» كما تصرف الرياح. فالآيات تصرف لأن الآية هي العلامة التي تهدي السائر على الصراط حتى لا تتفرق به السبل.



المصفاة الرابعة: القوالب التفكيرية والجهاز المفاهيمي، ويدخل تحتها، بناء كفايات أهل العلم، لجعلهم قادرين، بعد فهم واقعهم، بناء على ما استجمعوه من آليات فهم الدين، على اعتبار المصالح العاجلة والآجلة، واعتبار الأصل الأكبر الذي هو الإسعاد. وتحقيق الغاية الكبرى؛ والتي هي هداية الخلق إلى طريق السعادة في الدارين، والاهتداء بالتي هي أقوم.

إنه باستحضار هذه المصافي يستطيع الإنسان القارئ القراءة انطلاقا من المواءمة، ومن إعمال آلية القراءة، لكن هذا الإنسان القارئ بإزاء هذه المصافي، إذا لم تكن عنده قبلة واضحة، فإن الكسب القرائي يصعب أن يكون باسم الله.

إن الحديث في هذا المستوى عن كل أضرب القراءة سواء في كتاب الله المسطور أم في كتاب الله المنظور تستلزم الانتباه لوجوب أن تكون هذه **القبلة محررة**، اقرؤوا معي قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّوتِيَهُ اُ۬للَّهُ اُ۬لْكِتَٰبَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوٓءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اِ۬للَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تَعْلَمُونَ اَ۬لْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: 79]، ووعيا من علماء الأمة، بمختلف مذاهبهم الفقهية، بمحورية هذا المعطى، نجدهم دائما يتميزون بالتزام **أفق الربانية**، ومذاهبهم الفقهية كان لها إسهامها في حفظ الأمة إنما كان **لكونها ربانية ولكونها باسم الله، وهو تنوع تكاملي بينها جميعا**، ولذلك تجد في مذهب مالك رضي الله عنه مراعاة الخلاف أصلا من الأصول، وهو أصل عظيم تنث منه الربانية نثا؛ ولذلك الذين يقولون بالتخلي عن المذاهب لا يفقهون حقيقة المذاهب ولا أصولها التي تأسست عليها، والحديث في هذا له مجالاته على كل حال.

إن هذا البعد المتصل بالقراءة، وبلزوم كونها ربانية، هو **من أعظم تجليات هذا النموذج الذي نسميه المنهج التوحيدي في قراءة كتاب الله المسطور**.

وفي **الختام** أشير إل جملة خلاصات:

الخلاصة الأولى: هي أن الإنسان القارئ لكي يقرأ وفق هذا النموذج التوحيدي **يجب أن تبنى عنده عدد من المصافي**، وهذا من الموضوعات التي ينبغي أن يعكف عليها علم التربية وعلم التنشئة في كل مستوياته.



ولا بد أن نتحدث عن **البعد الفردي وعن البعد الجماعي**، ولا بد أن نتحدث عن **التضافر بين الأبعاد الفكرية والوجدانية والجسمانية**، حتى لا يتم الذهول عن جانب منها، لا بد أن نستحضر المصفاة المحلية والكونية أي الأسرة البشرية الممتدة، ووجب أن نكون حريصين على زرع هذا البرادايم في كل مناهج العلوم الكونية، وبالعلوم المتصلة بالكتاب المسطور زرعا في استحضار مستدام **لضرورة بناء الإنسان القارئ**، ليكون وفق نموذج نبوي في كل كسبه القرائي الذي يمكن أن نرصده من خلال **التتبع الدقيق لأحاديثه الشريفة ولسيرته النبوية المطهرة، من خلال استحضار هَمِّ استخراج واستنطاق واستخلاص تجليات هذا النموذج المعرفي في كسبه القرائي ﷺ أيضا في البعد العمراني الأنموذجي**، الذي هو **المدينة المنورة** وجب أن نتتبع تجليات هذا النموذج في الكسب القرائي العمراني الذي تم، ثم عبر الأجيال الأخرى.

> المنتهى هو تحقيق الغاية التي بيّنها رب العزة من هذه القراءة، وهي بكل وضوح الرشد.

فالقضية جد وليست بالهزل، وفصل وليست على الإطلاق ما دون ذلك، **مما يلزم بعمليات عكوف منهاجي لأصل القول وضبط القول وتدقيق القول في كل هذه الأبحاث.**

ولاشك أنها أوراش عظمى عبارة عن **مشاريع حضارية** قد تم الذهول عنها، وإلا هذه الأمة الرائدة الشاهدة **ما هي تجليات شهودها في الواقع** الذي نراه الآن ؟ كيف تزعم هذه الأمة أنها أمة الوسط، وإذا لم تحفر الماء لتنبطه وتسقي به هؤلاء العطشى ، فأية وسطية وأية ريادية إذا لم تمتح من البعد المعرفي ..

الخلاصة الثانية التي نستخلصها بهذا الصدد: هي **وجوب إرساء معالم قياسية تقويمية**؛ لأن الإنسان إذا قرأ دون أن يقيس، ودون أن يرسي الموازين لضبط نجاعة هذا النموذج القرائي وسلامته فإن القراءة أيضا لا يمكن أن تكون على المنهج الأسلم.

إن هذه الأبعاد المتصلة **بالتقويمات**، والتي تجليها **قضية المحاسبة على الصعيد الفردي، وعلى الصعيد الجماعي**؛ هي من الأمور الغائبة، غياباً جعل من المسلم أو ما كاد يكون مسلما به أن يقرأ كل كما شاء وما شاء، ويكتب ما شاء، وأن ينشر ما شاء، وينجز

ما شاء، في إطار الخصوصية الفردية، أو الخصوصية المحلية، أو ما دون أو ما فوق ذلك من الخصوصيات.

هذه إعادة بعث **لمفهوم المحاسبة والتقويم**، والتي نص عليها كتاب رب العزة، ونصت أخذا من مشكاته كتاب الله، وسنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله سلم.

الخلاصة الثالثة والأخيرة؛ هي وجوب أن نعي **بأن المنتهى هو تحقيق الغاية التي بيّنها رب العزة** من هذه القراءة، وهي بكل وضوح **الرشد** ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَاناً عَجَباً ۝ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ﴾ (الجن: 1 ـ 2).

هي ثلاثة مستويات؛ كل منها عبارة عن أوراش متعددة ومتكاملة، يصعب جدا الحديث عن تبيان معالم ومراسيم النموذج التوحيدي للمعرفة دون تجليتها، ودون إظهارها، وإبرازها.



الدراسات الإسلامية

التصدع وإمكانيات إعادة البناء

د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية ـ الجامعة اللبنانية

أولاً:

أولُ فهمٍ للإسلام اعتُبر فهماً علمياً هو الذي قدّمه أبراهام غايغر A. Geiger في أُطروحته عام 1834: Was hat der Qoran aus dem Judentume übernommen، وقد أسَّس غايغر فهمه هذا على ثلاثة أمور كلها فيلولوجية إذا صحَّ التعبير: القَصص القرآني أو قصص الأنبياء والشخصيات الأُخرى، والذي اعتبره توراتياً كلَّه، والموضوعات المتعلقة بالأفكار والعقائد مثل الوحدانية واليوم الآخِر وعلاقة الله بالإنسان، والوصف المشهدي لكل المسائل بما في ذلك المفردات والمصطلحات والأساليب البيانية[1]. وهذا الأمر أي العلاقة التبعية للقرآن بالعهد القديم والدثائر اليهودية، هو الذي ساد في الدراسات كلِّها حول القرآن في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. وقد انحصرت الفوارقُ

1. Dirk Hartwig (ed.), Im Vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung (2008) - Susanne. Marchand: German Orientalism in the Age of Empire (2009), 74-77, 135-240.

بين مختلف الدارسين في أنّ البعض ذهب إلى أنّ علاقات التبعية القرآنية قائمة مع المسيحية الشرقية أو السريانية وليس مع اليهودية. بينما ذهب بعضٌ ثالث إلى أنّ تبعية القرآن مشتركة بين اليهودية والمسيحية![2]

> أسَّس غايغر فهمه على ثلاثة أمور كلها فيلولوجية: القَصص القرآني أو قصص الأنبياء والشخصيات الأخرى.

وما فعله كلٌّ من Weil و Nöldeke هو المُضيُّ قُدُماً في هذا التوجُّه الفيلولوجي الغلاّب. فايل اشتغل ـ أخذاً من كلاسيكيات علوم القرآن ـ على مسألة المكي والمدني، وتطور الأساليب القرآنية بين مكة والمدينة، وفصّل نولدكه كثيراً في هذه المسألة والمسائل المشابهة وفي دراساتٍ متتابعة منذ العام 1859م وإلى العام 1910م. وما تغيرت التبعيةُ كثيراً، بل الذي حصل أنّ نولدكه وهو الفيلولوجي العظيم والعالم الكبير باللغات السامية، إنما أضاف للقرآن نَسَباً لغوياً عربياً سامياً، من خلال تتبُّعه لمفردات القرآن ونحوه وصرْفه، والأصيل والطارئ على النص استناداً دائماً إلى الفيلولوجيا، فيلولوجيا اللغات السامية، والخصائص البنيوية في العربية فيما بعد[3].

ومع فلهاوزن Wellhausen بدأ دخول التاريخ من نوعٍ ما على الفيلولوجيا، عندما كتب دراسةً قصيرةً عن الجماعة الإسلامية الأُولى بالمدينة. كانت سيرة ابن هشام قد نُشرت، لكنه عاد إلى مخطوطاتها أيضاً، ومع ذلك لم يخرج عن الخط الرئيسي. فالمجتمع العربي القديم كان مجتمعاً قَبَلياً وتَغلِبُ عليه البداوةُ أيضاً. ولذلك فهو مُشابهٌ في تكوينه وتقاليده لمجتمع التوراة. وفي مقالته تلك نجد الإشارات الأُولى إلى المشابهة المتصوَّرة بين محمد النبي وموسى. وهي المشابهة التي تطورت بعد مائة عام إلى القول من جانب المراجعين الجدد بالتطابُق الذي أَوصل إليه كُتّاب السيرة في القرن الثاني الهجري بين سيرة محمد وسيرة موسى، وهي العمليةُ التي كان المقصودُ بها في نظر هؤلاء إثبات نبوة محمدٍ للتشابه الشديد بين شخصيته وشخصية موسى. وبالطبع فإنّ التفكير بشخصية

2. قارن برضوان السيد: **جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب**؛ في: رضوان السيد: **المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر**، 2016م، ص:92؛ 108.

3. قارن عن نولدكه وترجمة كتابه إلى العربية برضوان السيد: **ترجمة عربية لتاريخ القرآن لنولدكه**؛ في: رضوان السيد: **المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر**، ص:109؛ 115. وهناك تقييم موجز لعمل نولدكه في كتاب: Rudi Paret, **Mohammed und der Korand**, 1957, p: 80-85.



النبي ما بدأ مع فلهاوزن بل سبقه. إذ ما دام القرآن مأخوذاً من العهدين ومن الدثائر اليهودية والمسيحية، فلا بد من التفكير بمن قام بهذه العملية، أي كتابة القرآن. إنما الفرق أنّ التأريخ للنبي محمد أو دراسة شخصيته والبيئات التي نشأ فيها، غلب على الكتابة فيها مستشرقو البروتستانت الذين اعتبروا تلك البيئات بيئاتٍ مسيحية. وقد نشب صراعٌ بين الطرفين بشأن تأثيرات مكة والمدينة في شخصية النبي؛ لكنْ ظلَّ المستشرقون المتأملون للقرآن ذوي أصول يهودية في الغالب ـ طبعاً باستثناء نولدكه ـ؛ بينما ظلَّ الدارسون لشخصية النبي محمد مسيحيين بروتستانت في الغالب. وفي الرُبع الأول من القرن العشرين بدأت ظاهرة النبوة تحتلُّ مكانةً متميزة باعتبارها ظاهرة يهودية؛ أمّا النبي محمدٌ بالذات، فظلَّ هناك إصرارٌ على غلبة التأثيرات المسيحية في شخصيته، رغم معايشته لليهود بيثرب بعد هجرته إليها عام 622م[4].

هل كانت هذه الغَلَبَةُ الفيلولوجية أو غَلَبَة الفيلولوجيا في دراسات القرآن فالإسلام غريبة؟ لا؛ فالفيلولوجيا كانت هي الطريقة أو المنهج في دراسات العهدين أيضاً. والقراءات الفيلولوجية الدقيقة والنقدية لنصوص العهدين من جانب الدارسين الليبراليين من اليهود والمسيحيين هي التي قادت إلى تفكيك النصين أو النصوص. والقراءاتُ هذه هي التي أدت أيضاً إلى إدخال التاريخ على الفيلولوجيا، بحيث ما عاد التاريخ تاريخاً لمفردات النصين أو النصوص، بل صار تاريخاً لبني إسرائيل وحركتهم في بلاد ما بين النهرين وفلسطين ومصر، وللجماعات المسيحية الأُولى التي ظهرت في أوساطها الأناجيل، كما ظهرت مختلف أسفار العهد القديم خلال عدة قرونٍ من حياة تلك الجماعة من الأسباط المتنقلة بالمشرق[5].

لقد تأخر دخول التاريخ على الدراسات القرآنية. وكان بين أسباب ذلك تلك التبعية المطلقة والمفترضة للقرآن وللنبي لليهودية والمسيحية من خلال ذلك التأمل المستديم لعلائق النص القرآني بالنصوص الدينية السابقة عليه. نحن نعرف اليوم،

4. أنظر ليوهان فِك: **تاريخ حركة الاستشراق**، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي ـ بيروت، 2001م، ص:59، 70. (عن أعمال المستشرقين على سيرة النبي). وعن النبي لدى المستشرقين الجدد:
G.D. Newby, **The Making of the Last Prophet**, USCP (1989).

5. قارن برضوان السيد: **فيلولوجيا التاريخ والمستقبل وإمكانيات الإسهام في إعادة بناء دراسات الإسلام**؛ محاضرة غير منشورة أُلقيت في ندوة بجامعة برلين الحرة عن **الفيلولوجيا والتراث الإسلامي**، أكتوبر 2016م.



رغم تخرصات المراجعين الجدد أنه لا علاقة لشخصية موسى القرآنية، بشخصية النبي محمد التي تعرضها السيرة. لكنّ هذا الـ episteme كان مسيطراً وما استطاع أحدٌ الخروج عليه.

لكنْ كانت للفيلولوجيا في دراسات القرآن والإسلام والعربية، فائدةٌ أُخرى غير التدقيق في الأصول اللغوية والعقدية للنص القرآني. فقد أقبل المستشرقون الكبار والصغار على نشر مئات المخطوطات العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وبخاصةٍ كتب اللغة والمعاجم، وكتب التاريخ، ومرةً أُخرى ما كان ذلك غريباً على المنهج التاريخاني في دراسة تاريخ حضارتي أوروبا السابقتين: اليونانية والرومانية. وصحيح أنّ الحضارتين الكلاسيكيتين البارزتين اعتبرهما الأوروبيون سلفهم الحضاري الضروري في عمليات تشكيل الهوية، وما كان القرآن ولا كان الإسلام يحتلان هذه المنزلة. لكنْ في أواخر القرن التاسع عشر كانت أُلوف المخطوطات العربية قد جُلبت إلى المكتبات الأوروبية. ولذلك، ومثلما فعلوا مع النصوص الكلاسيكية للحضارتين، أقبلوا على التعرف على الحضارات الشرقية، ومنها الحضارة العربية الإسلامية من خلال نصوصها الكثيرة جداً مقارنةً بعدد النصوص القديمة الباقية من تينك الحضارتين[6]. وبذلك ومن خلال المخطوطات المتكاثرة والأُخرى المنشورة محقَّقة، صارت الفيلولوجيا العربية والإسلامية تاريخانية، وصار من الممكن دراسة تاريخ الإسلام وحضارته. ما انتهى الفصل بين القرآن والتاريخ. لكنّ الذي انتهى مقولةُ أنّ القرآن يمكنُ فهم تكوُّنه وانتشاره وعلاقاته بالمحيط استناداً فقط إلى الكتب السابقة على القرآن!

لقد تضمَّن النشر الكبير والكثير للنصوص العربية في اللغة والتاريخ أولاً، ثم في الثقافة الدينية (التفسير والفقه وعلم الكلام) الإطلالَ على آفاقٍ جديدةٍ باتجاهين: **الأول** اعتبار وجود ثقافة إسلامية، **والثاني** التعامُل مع هذه الثقافة أو الحضارة بطرائق مُشابهة لما جرى التعامُلُ به ومعه في الحضارتين الإغريقية والرومانية. وقد تضمن ذلك أيضاً بالتبع: **ضرورة البحث** عن معنى وجوهر ومصائر تلك الحضارة، مثلما صار عليه الحال في البحث عن الحضارتين الهندية والصينية. وقد أعاق ذلك كلَّه

6. رضوان السيد: **النشر التراثي العربي، الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية**؛ في رضوان السيد: **التراث العربي في الحاضر، النشر والقراءة والصراع**، 2014م، ص:73، 99.

بعض الشيء ظهور اعتبار القوميات والإثنيات والعنصريات في مجال التمييز والتمايُز بين الحضارات والثقافات بالنسبة لأوروبا من جهة، وبالتالي يطّرد الماضي على الحاضر والمستقبل في القدرة على البقاء والتجدد والازدهار. ومن الواضح أنّ تقدم الاستعمار، والتنافُس بين القوى الأوروبية على تقاسُم العالم، أثّر في تفاقُم هذه التمييزات. إنما هنا أيضاً، أي في مجال اعتبار الحضارات استطاعت الفيلولوجيا التاريخانية على مشارف القرن العشرين تحقيق فقزةٍ أُخرى. وتتعلق الفقزةُ بثلاثة أمور: ظهور مقولة الديانات العالمية أو الكبرى، وظهور مقولة علم أو علوم الحضارات، وثالثاً ظهور مقولة التاريخ الثقافي وبالطبع فإنّ مقولة الديانات العالمية، أقلُّ صِلةً من المقولتين الأُخريين بالفيلولوجيا التاريخانية. فالدياناتُ الأسيويةُ الكبرى عُرفت نصوصُها وتُرجمت. وقد تبينت غربتُها واستقلاليتها عن اليهودية والمسيحية. فأعانت العلمانيات والتنويريات على الخروج من الانحصار والاقتصار ومسألة تعلُّق الخلاص بالمسيحية وحسب. أمّا علوم الحضارات، والتاريخ الثقافي للحضارة، فهما نتاجٌ شبه مباشر للتطورات المتقدمة في الفيلولوجيا التاريخانية. وقد ترجمتُ في العام (2016م) كتاباً مهماً ومقارِناً عن الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، يقرأُ هذه التطورات تجاه الأديان والحضارات والثقافات[7]، فلا أعودُ إليه هنا، وإنما أقتصر على عرضٍ موجزٍ لمسائل الحضارة، وعلم الإسلام، والتاريخ الثقافي. لقد تحقّق هذا الإنجاز على أيدي مجموعةٍ من الكبار المتضلِّعين في الفيلولوجيا المقارِنة والتاريخ وإنسانويات النهوض الأوروبي، والمعرفة الوثيقة بالعلوم العربية والإسلامية، وتنظيمات الدين والدولة في الإسلام الوسيط[8].

> والقراءات الفيلولوجية الدقيقة والنقدية لنصوص العهدين من جانب الدارسين الليبراليين من اليهود والمسيحيين هي التي قادت إلى تفكيك النصين أو النصوص.

---

7. قارن بـ: Suzanne Marchand, **German Orientalism in the Age of Empire CUP**, 2009

8. قارن عن ذلك:
Baber Johansen, **Islamic Studies. The Intellectual and Political Conditions of a Discipline; in: Penserl’Orient. Traditions et actualité des orientalismes francais et allemande**, (Ed.Y.Courbage et M. Kropp), Beirut 2004.

في مجال الاستشراق المهتم والمعتني بالمجال الإسلامي؛ فإنّ بحوث وتوجهات الاتجاهات الثلاثة (الحضارة الإسلامية، وعلم الإسلام، والتاريخ الثقافي) قادتها مجموعةٌ من الكبار فيما بين يوليوس فلهاوزن وكارل هاينرش بيكر ـ بحسب جوزف فان أس[9]. فقد اشتغل على الحياة الدينية والتاريخ الديني إغناتس غولدزيهر. واشتغل على تاريخ الأفكار والنُظُم ألفرد فون كريمر. واشتغل على التيارات السياسية/ الدينية، وموقع الدولة في المشروع العربي ـ الإسلامي يوليوس فلهاوزن. واشتغل على الحياة الثقافية القديمة والحديثة كلٌّ من مارتن وريتشارد هارتمان، واشتغل على الحياة الأدبية مارغليوث، وعلى الحياة العلمية البحتة والتطبيقية كارلو نيللينو، وعلى المصنفات الدينية والمنظومات القانونية كلٌّ من سنوك هورغرونيه وفنسنك وساخاو. وعلى التاريخ الاقتصادي والحياة الاقتصادية كارل هاينرش بيكر. وأوصل ذلك كُلَّه في العقد الثاني من القرن العشرين آدم متز إلى الكتابة في التاريخ الحضاري والثقافي، وكارل هاينرش بيكر للدعوة إلى علم الإسلام، والتاريخ الثقافي للحضارة. وهلموت ريتّر وماسينيون للعمل على الحياة الروحية في الدين والحضارة. وجوزف هل ويورغ كريمر للعمل على استكشاف روح الحضارة[10].

> أقبل المستشرقون الكبار والصغار على نشر مئات المخطوطات العربية في النصف الثاني من القرن ١٩؛ وبخاصة كتب اللغة والمعاجم، وكتب التاريخ.

وبقيت بالطبع الظلال القديمة والأُخرى الحادثة لهذه الأُطروحات المتقدمة. وأنا أعني بذلك استمرار الحديث عن الأُصول اليهودية والمسيحية للقرآن، والعوامل الإثنية والعنصرية والقومية في التمييز بين الحضارات والثقافات، وتبعية الحضارة الإسلامية في علمياتها وإنسانوياتها للحضارة الإغريقية والهيللينية؛ بما في ذلك تعليل

9. Joseph van Ess, **From Wellhausen to Becker: The emergence of Kulturgeschichte**, in M. Kerr (ed.) Islamic Studies: A Tradition and its Problems (1980), 27-52.

10. قارن بيوهان فك: **تاريخ حركة الاستشراق**، ص:76 ـ 88.
Hastings Donnan, (ed.) **Interpreting Islam** (2002); Fazlur Rahman**, Islamic Studies and the Future of Islam; in: Islamic Studies,** (ed.M.Kerr, 1983), p:125-135.



الانحطاط الإسلامي على مدى ألف عام، باعتبار أنّ علته الانفصال عن المواريث الكلاسيكية، وسيطرة الاتجاهات المحافظة في المجالين الديني والثقافي[11].

ثانيا: من التواصل والإفادة إلى التأزم والانسداد (1895- 1959م):

شكّل مؤتمر المستشرقين عام 1895م فرصةً أُولى ومهمة للتواصُل بين المستشرقين الأوروبيين وذوي الثقافة والتوجهات النهضوية من العرب والمسلمين الآخرين. فقد ألقى أحمد شوقي الشاعر المصري الشهير قصيدةً عن مسار الحضارة الإسلامية، والتجربة الأندلسية، وتحدث آخرون عن إنجازات الحضارة، وعن فوائد التواصل بين الغرب والشرق. ومن الملاحظ أنّ معظم المشاركين في ذلك المؤتمر من المستشرقين الأوروبيين ما لبثوا خلال العقود الثلاثة اللاحقة أن قدموا إلى الهند ومصر والعراق وسورية، ودخلوا في مشروعاتٍ مشتركةٍ في تلك البلدان. وقد تميزت مصر في قدومهم واستقدامهم، لأنها كانت تملك مؤسسات ملائمة قائمة أو ظهرت فيما بعد، من مثل استجلاب عشرات المستشرقين لتنظيم عملية المعجم التاريخي العربي الذي اقترحه فيشر، ثم للتدريس في الجامعة الأهلية المصرية، والأُخرى الرسمية من العام 1908م وإلى أربعينات القرن العشرين[12].

والأهمُّ من ذلك أو على نفس الدرجة من الأهمية إقبال المصريين والعرب الآخرين والهنود على اجتراح مشروعات نشرية وحضارية وثقافية من وحي الفيلولوجيات والنهضويات والإنسانيويات الأوروبية. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر ظهرت معاجم ودوائر معارف، وكتب قاسم أمين في تحرير المرأة، وكتب آخرون في النهضة الدستورية، وعبد الرحمن الكواكبي الحلبي ضد الاستبداد بعد مجيئه للقاهرة. وكتب جورجي زيدان عام 1913م في تاريخ المدنية الإسلامية، وفي تاريخ الآداب العربية وكتب الرافعي في أدب العرب، وإعجاز القرآن. وعلى عبد الرازق عن الإسلام وأصول

11. قارن عن رؤى المستشرقين بشأن الانحطاط في الحضارة الإسلامية: عوستاف فون غرينباوم (تحرير) الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية. ترجمة: صالح حمدي، ومراجعة: صالح العلي، مكتبة المثنى ـ بغداد، 1966م. وفؤاد سزكين، **بحوث في تاريخ العلوم والحضارة**، 1998م، ص:216 ـ 237.

12. زاكاري لوكمان، **تاريخ الاستشراق وسياساته**، ترجمة: شريف يونس، 2007م، ص:261 ـ 311، ورضوان السيد، **التراث العربي وتراث الآخر**؛ في رضوان السيد: **التراث العربي في الحاضر**، ص:112 ـ 158.



الحكم. ومحمد كُرد علي الشامي عن الإسلام والحضارة العربية. واتفق طه حسين وعبد الحميد العبادي وأحمد أمين على الكتابة في تاريخ الحضارة الإسلامية؛ أحمد أمين عن الحياة العقلية والفكرية، وطه حسين عن الحياة الأدبية، والعبادي في التاريخ السياسي. وقد نفّذ أحمد أمين ما جرى الاتفاقُ عليه في فجر الإسلام، وضحى الإسلام، وظُهْر الإسلام عبر عشرين عاماً. أما المشروعان الآخران فنفّذهما تلامذتهما. فكتب شوقي ضيف التاريخ الأدبي العربي، وكتب حسن إبراهيم حسن التاريخ السياسي.

ونشأت مدرستان للتحقيق العلمي للنصوص، التي ارتبطت بمشروعات ثقافية وفكرية: المدرسة التابعة لدار الكتب المصرية، والمدرسة الأُخرى بداخل الجامعة المصرية. وهكذا ساروا على خُطى علماء تحقيق النصوص من الأوروبيين، فقدموا نشرات رائعة لمشاهير المؤلفات القديمة، من مثل الأغاني والنجوم الزاهرة، والعقد الفريد وصبح الأعشى، وعشرات الدواوين الشعرية القديمة ومؤلفات الجاحظ. وارتبطت النشريات ـ كما سبق القول ـ بمشروعات ثقافية كبرى، وفكرية كبرى، شأن ما كان يجري لدى الأوروبيين من ميولٍ لليونان أو الرومان أو الحضارات الأسيوية أو الساميات أو العكس؛ وبخاصةٍ في زمان رومانسية القرن الثامن عشر(13).

فكما ظهرت في أوروبا الذاتيات الثقافية الأوروبية وغير الأوروبية ـ أو الذاتيات الألمانية والفرنسية والبريطانية بالداخل الأوروبي، ظهرت الذاتية العربية والأُخرى الإسلامية، كما الذوات الوطنية العامة والخاصة والمحليات.

في هذا المسار الواعد، وإن أعاقته التمييزات والخصوصيات والمحليات، تعكّرت سلاسةُ جداول الانفتاح وانسياباتها بثلاث أطروحات تتعلق كلها بالأصالة والإبداع والاستقلال الحضاري. أما الأولى فانطرحت في البيئات الفرنسية في سبعينات وثمانينات القرن التاسع عشر وحمل لواءاها إرنَسْت رينان بشأن العقلية الآرية والأُخرى السامية، وإبداعية الأُولى، وجمود الثانية. وقد ردَّ وقتها عليه جمال الدين ومحمد عبده وآخرون ومن باريس بالذات. وبقيت لذلك

13. قارن بـ:
Asaf Husain, **The Ideology of Orientalism; in: Orientalism, Islam, and Islamists**, Amana Books, 1984, p: 5-42.



آثار وبخاصةٍ عندما شاعت **الأُطروحة الثانية** وصلُب عودها؛ وهي القائلة بأنّ الازدهار الحضاري الإسلامي أتى من ارتباطه بالفلسفة والحضارة الكلاسيكية، وأنه تضاءل عندما نمت الاتجاهات المحافظة، وتعاظم السُخْط على «علوم القدماء». أما **الأُطروحة الثالثة**، فقد تجلّت في كتاب علي عبد الرازق: الإسلام وأُصول الحكم (1925م)، والذي قال فيه إنّ الإسلام لا يملك مشروعاً سياسياً، لأنّ دعوة النبي كانت دعوةً دينيةً بحتة[14].

> أمّا علوم الحضارات، والتاريخ الثقافي للحضارة، فهما نتاجٌ شبه مباشر للتطورات المتقدمة في الفيلولوجيا التاريخانية.

كل الأطروحات سالفة الذكر لها علاقةٌ وثيقة بالإنسانويات الأوروبية وبالاستشراق. وإذا كانت الأُطروحتان الأُوليان قد استدعتا ردود أفعال من جانب المثقفين الذين شَدَوا شيئاً من المعارف الغربية والاستشراقية؛ فإنّ الأُطروحة الثالثة المتعلقة بالخلافة، إنما أثارت سخط العامة، وأثارت شكوكاً في الأنظمة السياسية الجديدة، باعتبار أنّ الاستعمارات الفرنسية والبريطانية والإيطالية والأسبانية هي التي تآمرت على دولة الإسلام والمسلمين. أما كتاب عبد الرازق نفسه فقد اعتبر ناقدوه أنه أخذه عن المستشرق مارغليوث. لكنْ هناك دليل أوضح على «رمزية» النزاع بشأن الخلافة. فأكبر الثَوَران على إلغاء مصطفى كمال للخلافة عام 1924م، حصل في الهند ومصر. والهند الإسلامية ما خضعت أبداً لسلطان العثمانيين. أما مصر فما خضعت لهم عملياً منذ العام 1805م[15]. ثم إنّ الذين ردُّوا على عبد الرازق معظمهم من غير المصريين مثل الشامي محمد رشيد رضا، والتونسيَّين الطاهر بن عاشور وحسين![16] وعلى مدى ستين عاماً وأكثر ظلّت قصة الخلافة، وقصة تآمر المستشرقين الاستعماريين واليهود على الخلافة والسلطان عبد الحميد، حية. ثم لعبت دوراً مصيرياً في صعود القاعدة وداعش!

---

14. أول من تنبه من المستشرقين لعمل علي عبد الرازق وكتب عنه تشارلز آدمس في: **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة: عباس محمود، قدم له مصطفى عبد الرازق، القاهرة، 1932م، ص:252ـ262.

15. قارن بـ: A. L. Macfie (ed.) Orientalism, A Reader. (2000), P: 11-20

16. قارن برضوان السيد: علي عبد الرازق والردود عليه، دار جداول ـ بيروت، 2011م، ص:8ـ26.



لكنْ في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين؛ فإنّ الانكسارات التي حصلت في المشروع النهضوي المرتبط بالاستشراق والنهضويات الأوروبية إنما أحدثتها شكوك وانتقادات المثقفين العرب والمسلمين الذين كانوا قد رفعوا رايات النهوض الثقافي الوطني والقومي على النهج الغربي الذي عرفوه من المستشرقين والنهضويين الآخرين. فقد شاعت أولاً طروحات الخصوصيات والذاتيات وأُمثولات البطولات الإسلامية والشرقية، في مثل العبقريات لعباس محمود العقاد، وإسلاميات طه حسين، ومسرحية (محمد) لتوفيق الحكيم. ثم مضت تلك التوجهات باتجاه أطروحة الأصالة والإبداع لمواجهة مقولة الانحطاط الإسلامي بعدما فارق المثقفون المسلمون القُدامى كلاسيكيات الحضارة الإغريقية. كانت الجامعة المصرية تحتضن عدة مستشرقين وباحثين في التاريخ العلمي والحضاري، وكان من بينهم كلٌّ من ماكس مايرهوف وباول كراوس. كان مايرهوف يدرس تاريخ الطب العربي والإسلامي، وينشر مخطوطاته، ويشرح علاقاته بالطب اليوناني القديم. بينما كان كراوس يدرس تطور الأفكار والعقائد الدينية والفلسفية، ويعيد الزندقة وما سمّاه التيارات التحررية إلى التأثيرات الإيرانية واليونانية والهيللينية والتي انتقلت إلى المسلمين عبر الفلاسفة والأطباء وعلماء الفلك والهندسة[17].

> الانكسارات التي حصلت في المشروع النهضوي المرتبط بالاستشراق والنهضويات الأوروبية إنما أحدثتها شكوك وانتقادات المثقفين العرب والمسلمين.

أما مصطفى عبد الرازق، شيخ الأزهر فيما بعد، وشقيق علي عبد الرازق ـ وكانا في شبابهما من تلامذة محمد عبده قبل أن يذهبا إلى فرنسا لمتابعة الدراسة ـ فإنه كان مدرّساً للفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية، وألقى محاضراتٍ جمعها فيما بعد عن الفارابي. لكنه أصدر في العام 1943م مجموعة محاضراتٍ أُخرى بعنوان: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ قلب فيها ترتيبات ونظام الإصالة والإبداع الذي وضع المستشرقون الغربيون في قلبه وعلى رأسه فلاسفة الإسلام فيما بين الكندي وابن رشد، وعبر الفارابي وابن سينا استناداً إلى علاقاتهم الوثيقة بالكوريكولوم الإغريقي

17. قارن برضوان السيد: **النشر التراثي العربي؛ الأصول والدلالات الثقافية**: في: **التراث العربي في الحاضر**، ص:73 ـ97، ورضوان السيد: **المستشرقون الألمان**، ص:41 ـ 47.



في العلوم والفلسفة. قال مصطفى عبد الرازق إنّ الأكثر أصالةً وإبداعاً في تاريخ الفكر الإسلامي هم علماء أصول الفقه، ثم علماء الكلام، ثم المتصوفة، ثم فلاسفة الإسلام. وعمادُ ذلك مدى اعتمادهم على التفكير الذاتي، وعدم تبعيتهم للأنظمة الفكرية والفلسفية الموروثة عن الثقافة الكلاسيكية[18]. وبالفعل فإنّ ما عُرف فيما بعد بمدرسة مصطفى عبد الرازق، اتجه أعلامُها مثل علي سامي النشار ومحمود قاسم وأبو العلا عفيفي ومحمد مصطفى حلمي إلى قراءة تيارات الفكر الإسلامي القديم من هذا المنظور، أي التأصيل، ومجانبة الغريب والدخيل. وما ظلَّ أحدٌ منهم منفتحاً على أُطروحات التقدمية الاستشراقية لجهة التواصل في التاريخ الحضاري والثقافي والفلسفي، غير عبد الرحمن بدوي، الذي كان على أي حال كارهاً للمستشرقين الذين نقل عنهم كثيراً، واتهمهم كثيراً بجهل روح الحضارة ومقتضياته!

وقد ظلَّ هذا الاتجاه إلى القطيعة باسم الأصالة، تياراً بين تيارات أُخرى في الجامعات المصرية. إنما في الأربعينات من القرن العشرين، دخل على موضوع الأصالة المثقفون الإسلاميون الجدد، والآخرون الحزبيون. فمن لبنان أصدر الدكتور عمر فروخ خريج ألمانيا وتلميذ جوزف هَلْ، وزميله الطبيب الدكتور مصطفى الخالدي، كتابهما: التبشير والاستعمار، الذي اعتبرا فيه الاستشراق ـ شأنه في ذلك شأن التبشير ـ جزءًا من الاستعمار، بغضّ النظر عن أيٍّ من أُطروحاته[19]. وفي مصر حمل أساتذةٌ من دار العلوم والأزهر على الاستشراق، وعلى التيارات التغريبية المتأثرة به، وقد اعتبرها محمد البهي (خريج ألمانيا ومدير الثقافة بالأزهر ورئيس تحرير مجلة الأزهر، ثم وزير الأوقاف وشؤون الأزهر) شعبتين: شعبة العلمانيين وشعبة اليساريين التي تريد تفسير التاريخ الإسلامي تفسيراً مادياً. وختم كتابه: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (1957م) في الطبعة الثانية الصادرة عام 1959م بقائمةٍ طويلةٍ بأسماء المستشرقين المتآمرين على الإسلام.

وإلى ذلك نهض ـ كما سبق القول ـ المثقفون الإسلاميون الجدد، والحزبيون منهم بمشروعٍ يتجاوز الأصالة والتبعية إلى قولٍ بالفصل القاطع بين الحضارتين الإسلامية

18. مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، (1943م).

19. قارن عن الكتاب؛ رضوان السيد: **ما وراء التبشير والاستعمار، ملاحظات حول النقد العربي للاستشراق**؛ في: **سياسيات الإسلام المعاصر**، ط.3، 2012م، ص:258 ـ 277.





والغربية. بدأ عبد القادر عودة بالقانون الجنائي الإسلامي مقارَناً بالقانون الوضعي، ثم مضى إلى الاقتصاد الغربي والآخر الإسلامي، ثم إلى النظام السياسي الإسلامي والأنظمة الديمقراطية والفاشية الغربية. ومع سيد قطب والعدالة الاجتماعية، وقضايا السلام والحرب، وقضايا الحضارة؛ وصل صاحب الرؤية الإسلامية والتفسير السياسي للقرآن وعلى أثر المودودي، إلى الحاكمية، التي كان قد سبقه إليها كلٌّ من أبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي في المجال الهندي فالباكستاني.

وفي الستينات والسبعينات صار الهجوم على الاستشراق، كلّ الاستشراق، عاماً وشاملاً. لكنّ هذا المجال أو هذا الخطاب الذي اعتبره إدوارد سعيد جزءًا من الخطاب الاستعماري في كتابه: الاستشراق عام 1977م، كان قد جرى في الفكر الإسلامي الجديد تجاوُزُه باتجاه القطيعة مع الحضارة الغربية في شتى مناحيها ونظمها، وفي الكتابات العربية والإيرانية والباكستانية. وهكذا ما عاد هناك حديثٌ حتى عن الحضارة الإسلامية الأصيلة، بل عن النظام الإسلامي الكامل. ومع دخول السلفيات الجديدة على خط الثوران، مع تفاقم أزمات الدولة الوطنية، عاد موضوع الدولة الإسلامية والخلافة إلى التوهُّج؛ وبخاصةٍ بعد قيام نظام ولاية الفقيه في إيران. واقتصرهمُّ المعتدلين القائلين بترشيد الصحوة، على ضرورات تجنب العنف في إقامة الدولة الميمونة!

كلُّ هذا الحديث هو حديثٌ عن الشعبة العربية والإسلامية، والذي أنجزته الإحيائيات والأُصوليات في المشرق، ومن الأصالة إلى القطيعة، فإلى الطريق الثالث أو الآخر في إعادة بناء الحضارة، واستعادة الشرعية إلى الدولة والنظام السياسي. بيد أنّ القطيعة من الجانب الآخر الغربي والمتغرب ما اقتصرت على الماركسيين واليساريين العرب؛ بل هناك شعبة المراجعين الجدد التي أنجزت قطيعةً مُشابهةً سيطرت على الدراسات القرآنية والإسلامية العامة في الغرب في الثمانينات والتسعينات. ففي العام 1977م ما صدر كتاب إدوارد سعيد: الاستشراق فقط؛ بل صدر أيضاً كتابان آخران: كتاب وانسبورو: Qoranic Studies، وكتاب مايكل كوك وباتريشيا كرون: Hagarism، وانسبورو يعتبر أنّ القرآن كما نعرفه اليوم ما ظهر قبل القرن الثالث الهجري/ الثامن ـ التاسع الميلادي، مجموعاً من قِطَعٍ ونثائر تكونت بالتدريج في بيئاتٍ متشرذمة Secterian Milieu ـ أمّا الهاجرية Hagarism أو الكتيّب الآخر؛ فيعتبر



أنّ التاريخ الإسلامي الأول، وعلى مدى قرنٍ أو يزيد؛ تعرض المصادر التاريخيةُ العربية صورةً مقلوبةً عنه صنعتها الأرثوذكسية الإسلامية فيما بعد حسب حاجات الإمبراطورية في القرنين الثالث والرابع.

فإذا أردنا أن نتعرف على أصول الإسلام، فينبغي أن نعود إلى الكتابات العبرانية والسريانية والبيزنطية المكتوبة في القرنين السابع والثامن للميلاد. وتوضّح كرون P.Crone في كتابها الآخر مع مارتن هايندز الصادر عام 1986م بعنوان: God's Caliph أو خلافة الله، ماذا استنتجت من المصادر غير العربية، وخُلاصةُ ما توصلت إليه أنّ القرآن والإسلام الأول كله والخلافة؛ كانت جميعاً عبارةً عن نثائر يهودية، بينما يريد بعض زملائها وتلامذتها القول بخليط من الدثائر والنثائر المسيحية واليهودية! ولا حاجة لعرض المزيد عن أطروحات المراجعين الجدد هؤلاء في التاريخ وعلم الكلام والفقه والحديث والتفسير. وإنما أختم هذه الفقرة عن لا معقوليات البحوث في المصادر والعلوم الإسلامية والتاريخ في الغرب على مدى عقدين بمقالٍ قرأْته في السبعينات على مشارف ظهور المراجعين في IJMES وهي مجلةٌ رصينةٌ في العادة. ففي العام 1974م فيما أذكر نشرت المجلة مقالةً عنوانها: الوجود التاريخي للمسيح أوضح وأصدق من الوجود التاريخي لمحمد!

> نهض المثقفون الإسلاميون الجدد، والحزبيون منهم بمشروع يتجاوز الأصالة والتبعيةَ إلى قول بالفصل القاطع بين الحضارتين الإسلامية والغربية.

ثالثا: من الانسداد إلى التأويليات

على مشارف الثمانينات من القرن الماضي، كانت كلُّ الآفاق قد انسدّت في مجال دراسات الإسلام. وقد كنتُ بين قِلّةٍ من الدارسين شعرتْ بعمقٍ بهذا الانسداد. ففي الجامعات التي كنتُ أعمل فيها، أو التي عملتُ فيها أستاذاً زائراً بالشرق والغرب، كانت الأجواءُ غير صحيةٍ أبداً. في كل الجامعات ومعاهد الدراسات الإسلامية، درّستُ على الخصوص ثلاثة أرصدةٍ أو موادّ: علم الكلام، والفقه والأُصول، وعلوم القرآن. ولأنّ مسألة المصادر صارت تلعبُ دوراً مهماً، فقد كنتُ أُضيفُ إلى برامجي أحياناً بالغرب:

مصادر الدراسات الإسلامية. في المشارق، أي في بيروت وصنعاء والأردن والأزهر وجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، وأياً يكن موضوع الرصيد، ما كانت تشغل طلبة الدراسات العليا غير مسألةٍ واحدة: علاقة الدين بالدولة في الإسلام، وكيف نعود لتطبيق الشريعة.

وفي سالسبورغ بالنمسا وبامبرغ وتوبنغن وهامبورغ بألمانيا، وهارفرد وشيكاغو بالولايات المتحدة، كان الهمّ: متى أُلّف القرآن، وَمَنْ وضعه، وأَليس الأفضل الانصراف إلى الأنثروبولوجيا والسيوسيولوجيا واللسانيات، بدلاً من المتابعة التقليدية لنصوص المصادر المزوَّرة؟ حتى إذا كانت واقعةُ أُسامة بن لادن، ما عاد الهمّ غير علاقة الإسلام بالإرهاب، وكيف يمكن فهمُ ظاهرة العنف في أصول الإسلام والحاضر الإسلامي. ولذلك فقد انهمكْتُ على التوالي في الثمانينات والتسعينات بالردّ على دعاوى الدين والدولة الإسلامية، وعلى دعاوى لا تاريخية القرآن، ودعاوى صراع الحضارات.

> على مشارف الثمانينات من القرن الماضي، كانت كلّ الآفاق قد انسدّت في مجال دراسات الإسلام.

وبعد غزوة بن لادن للولايات المتحدة دخلْنا في أُطروحة الرئيس بوش أنّ المتطرفين اختطفوا الإسلام، وأنّ على المعتدلين استعادته! وكان من سوء الحظّ أو حُسْنه أنه خلال أكثر من ثلاثين عاماً كان مُتاحاً لي الإشراف على التوالي على ثلاث مجلاتٍ فكرية: **الفكر العربي فالاجتهاد فالتسامُح**/ التفاهم. ولذلك وفي مجلة الاجتهاد على وجه الخصوص، فيما بين العامين 1988 و2004م يجد القارئُ المتابع مراجعاتٍ طويلة لكل كتب باتريشيا كرون وبرنارد لويس ومارتن كريمر وأركون والجابري وآخرين كثيرين. أما الزملاء العرب من اليساريين والإسلاميين، وقد اشتهرتُ بينهم بسبب المجلاّت التي رأسْتُ تحريرها؛ فقد أجمعوا على رجعيتي. وأما الزملاء الغربيون فقد أجمعوا على تقليديتي، وعدم قدرتي على فهم الأُطروحات المعاصرة في الدراسات القرآنية، والتاريخ الإسلامي. وما وجدْتُ شجرةً استظلُّ بها في دراسات اليساريين والإسلاميين العرب.

أمّا في الغرب فظللتُ هرباً من المستشرقين الجدد أستظلُّ بمارشال هودجسون ومونتغومري وات وجوزف فان أس ومادلونغ وأخيراً بكتاب مايكل كوك



عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، والذي ترجمتُه إلى العربية، وما أزالُ أطمح لترجمة كتاب هودجسون. لقد تعبتُ بل تعبنا جميعاً من استكشافات أُصول القرآن والإسلام على مدى حوالي المائتي عام، ونقد النصوص وتفكيكها.

وأكبر سلبيات الفيلولوجيا التاريخانية على الإطلاق الاعتقاد أنّ معرفة الأصل أوال ـ Ur – Geschichte لأي دينٍ أو حضارة يجعل ذلك الدين أو تلك الحضارة مفهومين إلى حدٍ بعيدٍ أو كافٍ! وقد كانت أعمالي على أزمنة الثقافة الإسلامية الوسيطة وحيواتها في الدين والاجتماع والتفكير السياسي أو التفكير بالدولة تعتمد القراءة العقلانية النقدية للمفاهيم والمنظومات والمصطلحات/ المفاتيح. وهذا ما جذبني إلى أعمال حلاّق وموتسكي ونويفرت وشولر ويوهانسن. رغم أنّ البعض منهم يشتغل على التاريخ والبعض الآخر يشتغل على المفاهيم. والتأريخ لتكون المنظومات، غير التأريخ للأفكار والمفاهيم. بيد أنّ الأمرين أو التوجهين يتلاقيان في فهم المنظومة وآليات نشوئها وتقاليد استتبابها وتغيرها.

لقد بدأ كلٌّ من حلاّق وموتسكي من نقد أُطروحة شاخت في أصول الفقه الإسلامي، بينما تتبعْتُ منذ البداية الأفكار والمفاهيم الرئيسية السائدة في الاجتماع باعتبارها هي المنتجة للمؤسسات في التاريخ. ويظهر ذلك بوضوح في كتبي الثلاثة: الأمة والجماعة والسلطة (1984م)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985م)، والجماعة والمجتمع والدولة (1997م). أما كتبي في تيارات الفكر الإسلامي الحديث، مثل الإسلام المعاصر (1987م)، وسياسيات الإسلام المعاصر (1997م)، والصراع على الإسلام(2004م)، وأزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي(2014م)، والتراث العربي في الحاضر، النشر والقراءة والصراع (2014م)، فإنها تعتمد منهج سوسيولوجيا الفكر، دونما تجاهُلٍ للمفاهيم أو المصطلحات المرجعية، سواء أكانت تاريخية أم مستجدة.

أنا أرى على سبيل المثال أنّ القرآن هو نصٌّ قائمٌ وموجودٌ في التاريخ، وهو يتضمن رؤيةً للعالم وأفكاراً وتوجيهات شأن الكتب الدينية الأُخرى. وقد احتضنته



واشتغلت به وعليه ومعه **الجماعةُ** عبر التاريخ، وتجاورت وتحاورت رؤاه ومرجعياتُهُ مع مفاهيم وجودها وتكويناتها الفكرية والمرجعية، وهذه الحوارية أو هذا التواؤم شكّل منظومةً ما كانت متلائمة العناصر دائماً، لكنّ **الجماعة** مزجتْها ولاءمتها في حياتها التاريخية حتى صارت تقليداً أو تقاليد. وشأنُ الباحث أو الدارس أن يقرأ المنظومة في مرجعياتها من جهة، وفي عملها في الواقع التاريخي من جهةٍ ثانية. وكان ذلك عمل الفيلولوجيا، وبخاصةٍ بعد أن ازداد اعتمادها على التاريخ، أي عمل المفاهيم في حياة الجماعة في التاريخ.

وبقيت هناك مشكلتان: هذا الهُيام **بالأُصول**، والطموح لتحديد أو تكييف روح ذاك النصّ أو تلك الحضارة. ومرةً أُخرى: لستُ أرى أنّ الأصل التاريخي للنصّ أو الـ Ur-Text هو الذي يصنع الدين أو الحضارة. كما أنّ الفيلولوجيا ولو كانت تاريخية ليست قادرةً على تحديد أو اكتناه روح الحضارة استناداً إلى أساسيات أو فقه اللغة. فهي في إمكانياتها القصوى تفسيرية أو فاهمة كما يقول ماكس فيبر. ولذلك كان التاريخ الثقافي أو الديني هو أقصى ما يمكن للفيلولوجيا التاريخانية عمله.

وذلك من خلال أمرين: نشر النصوص نشرات علمية جادّة أي فاهمة، والأمر الآخَر: التحقيب إذا صحَّ التعبير. فإذا صارت الأنظمةُ المتكونة تقليداً تتواتر مفاهيمه ومرجعياته وعملياته في حياة الجماعة في التاريخ، أو ما سمّاه جوزف شاخت Living Tradition، فعندها يكونُ على دارس الحضارة مثل غيبون أو توينبي أو نيدهام أو حتى ماسينيون أو لاووست أو جورج مقدسي أو هودجسون أو الجابري، المصير إلى النهج التأويلي. والعلماء المسلمون في العصور الوسطى أنفسهم، وعلى شدة اضطرابهم في تتبع المسارات التاريخية لبعض المفاهيم، ظلّوا يفرقون بين التفسير والتأويل.

الإسلاميون والمراجعون الجدد على حدٍ سواء، جَرّدوا النص من التاريخ، وليس أي تاريخ، بل تاريخ حياة الجماعة المستظلّة بالنص أو المحتضنة له. واليساريون العرب تبعاً لباشلار وفوكو هدفوا في عمليات إرادوية إلى القطع مع التقليد، باعتباره موروثاً متخلّفاً أو جامداً. والمراجعون الجدد عملوا خلال ثلاثين عاماً وأكثر على اختراع تاريخٍ للنص من خارجه، ومن خارج الجماعة، وتقليدها الحي. وإذا تحررتَ من المسار



التاريخي لعلائق النص بالجماعة؛ فإنك تستطيع أن تفترضَ للنصَ القرآني أصلاً صينياً أو يابانياً أو ما شئت، وليس أصولاً يهوديةً ونصرانيةً فقط[20]!

لقد عانى الإسلام إذن، وعانت دراساتُهُ في العقود الأخيرة من مجموعةٍ من القطائع والاستقطاعات والإحالات التجزيئية والمشرذِمة. ويأتي ترحيبي بأعمال نويفرت وحلاّق وموتسكي على سبيل المثال، من واقع عمل أنجليكا نويفرت على بنية القرآن باعتباره نصاً قائماً بخلاف ما زعمه المراجعون الجدد. ثم تطورت دراساتها إلى بحوث تأويلية عميقة في عالم القرآن ومخياله، ودخلت في السنوات الماضية في التأويلية الكبرى المتعلقة بالـ Late Antiquity. أما حلاّق وموتسكي فقد أعادا قراءة ما سمّاه شاخت ـ كما سبق ذكره ـ بالتقليد الحي.

الإسلاميون والمراجعون الجدد على حد سواء، جَرّدوا النص من التاريخ.

فالتقليد الإسلامي العريق في التفسير والفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة والتاريخ والأدب، والذي يتّسم بالغنى والتعدد من جهة، والانتظام والتواؤم في سياقٍ أو سياقات من جهةٍ أُخرى، ينبغي أن يُقرأ الآن مع تطور البحوث والمناهج في اللغات واللسانيات والعلوم الإنسانية والاجتماعية في سياق سردياتٍ كبرى تكشف عن حياته وحيوياته وعلائق منظوماته المشتغلة بعضها ببعض. وعلى سبيل المثال؛ فقد روَّعني عمل أستاذنا الكبير الراحل محمد عابد الجابري على الفكر الأخلاقي الإسلامي، وتوصله إلى أنه فكر ساساني. فعمدتُ ـ باقتراحٍ من الأستاذ سيد ياسين عالم الاجتماعيات المصري الراحل ـ للقيام بتجربة بحثية تأويليةٍ على تراتبية القيم بين القرآن وعلم الكلام، وبخاصةٍ ثلاث قيم، وهي العدلُ في القرآن وعند المعتزلة، والرحمة في القرآن وعند متكلمي الأشعرية، والتعارُف والمعروف في القرآن وعند المتصوفة والفقهاء وكُتّاب الأخلاقيات. وقد أوصلني المدخل التأويلي إلى نتائج مُذْهلة، ودائماً في نطاق حوارية النصّ والجماعة العالِمة والعامة في التاريخ.

20. قارن عن دراسات المراجعين الجدد في القرآن والإسلام برضوان السيد: **جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب**؛ في: **المستشرقون الألمان**، ص:93 ـ 108.
Varisco, Daniel (2012), **Islam obscured: the rhetoric of anthropological representation**; in: J. Kreinath (ed) The Anthropology of Islam, Reader (2013) 334-362.





وأنا أتصور أنّ المنهج التأويلي في الحاضر والمستقبل يملكُ إمكانياتٍ كبرى في إعادة بناء الدراسات الإسلامية، للخروج من الانسدادات التي اصطنعتها صراعات الماضي والحاضر في الإسلام وعليه[21].

نحن بحاجةٍ في الإسلام والدراسات الإسلامية إلى سردية جديدة تقرأُ التقليد في حيوياته وانسداداته وتصدعاته بالمناهج الجديدة. ولدينا من زمن الفيلولوجيا التاريخانية، وزمن التاريخ الثقافي عُدَّة لا بأسَ بها من البحوث الجزئية التي يمكن الإفادةُ منها كثيراً في السياق الجديد، والمنهج الجديد.

> نحن بحاجة في الإسلام والدراساتً الإسلامية إلى سردية جديدة تقرأً التقليد في حيوياته وانسداداته وتصدعاته بالمناهج الجديدة.

إنّ لدينا إذن ثلاث ظواهر تبعث على الأمل القوي في إعادة البناء في مجال الدراسات الإسلامية. **أولى** تلك **الظواهر** التطورات التي حصلت في العلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخ وقراءة النص الديني. لقد تصدعت سيطرة البنيويات والتفكيكيات في قراءات النص الديني والنص التاريخي. ووصل هذا التصدع إلى أعمال المراجعين الجدد وأهل الإسلاموفوبيا بعد أن داخَلَ دراسات الأديان الأُخرى. وهذه الجدائد التي نتحدث عنها ليست جميعها من التأويليات، لكنّ هذا النهج صار قوياً فيها. لقد استنفدت التاريخانية إمكانياتها منذ عدة عقود، بدليل السطوة التي مارسها المراجعون الجدد يميناً ويساراً عليها؛ وبدليل الانصراف عنها إلى اللاتاريخ وإلى التلاعب الطفولي والعبثي بالفيلولوجيا تارةً باسم بحوث البنى، وطوراً باسم التفكيك إنكاراً لانتظام النص ولسياقاته.

نعم نحن اليوم في خضمِّ تحوُّلٍ كبيرٍ في تأمل النص الديني والآخر التاريخي، ومفاهيمهما، وإمكانياتهما التأويلية وليس التفسيرية أو التطورية أو العَقدية. هذه هي الظاهرة الأُولى التي نشهدها في مجال الدينيات والإنسانيات جميعاً ومنها القرآن والإسلام. وهذا المنهج الجديد الذي دخل على الإسلاميات بشقّيه المقارن والتأويلي،

21. ألقيتُ في شهر فبراير(2017م) بكلية الدراسات الإسلامية، بجامعة حمد بن خليفة بالدوحة محاضرةً عنوانها: **ما هي الدراسات الإسلامية، الماضي والحاضر والمستقبل**. وقد نبهت فيها إلى أهمية المنهج التأويلي في إعادة البناء.



نشهد طلائعه في أعمال الباحثين الذين ذكرنا بعضهم، والبحوث الجديدة التي ينتجونها، لإعادة قراءة النصّ وإعادة قراءة التاريخ.

أما **الظاهرة الثانية** فتتصل بالمادة التي نمتلكها من التراث الكلاسيكي في كل المجالات. وهي مادةٌ ضخمةٌ جداً أقبل التاريخاني على اختزالها في أحكام أو انطباعاتٍ عامة، وأقبل المراجعون الجدد على إلغائها أو تفكيكها تمهيداً لذلك. هذه المادة عادت الآن للظهور، بل وما تزال تظهر جدائد فيها حتى بعد مائتي عامٍ من ازدهار ثقافة المخطوط. ولذلك فإنّ هذا الغِنى الشديد والذي اعتُبر تحصيل حاصلٍ من جانب التاريخانيين، واعتُبر مزوَّراً من جانب أهل الإنكار والإلغاء، صار ميزةً في ضوء المناهج الجديدة. ويكون على كلّ الجادّين في مجال الدراسات الإسلامية الانعكاف عليه بالفعل، وعدم تركه في أيدي أهل القطيعة أو أهل النصوصية المغَلقة.

والظاهرة الثالثة انتشار المئات من الكهول والشبان العرب والمسلمين في معاهد وأقسام الدراسات الإسلامية في الغرب، وتسرُّب كثيرين منهم إلى الجامعات العربية والإسلامية، بعد إعدادٍ جيدٍ لجهة معرفة التراث في هذه الناحية أو تلك، ولجهة المناهج العلمية الجديدة التي صاروا يتقنونها ويبحثون ويكتبون بحسبها.

هل انتهت المشكلاتُ المتعلقةُ بالرؤية والمنهج؟ ما انتهت بالطبع رغم استنفاذ قوى أهل القطيعة وأهل المراجعات الجذرية. وذلك لأنّ المسائل الآن متزاحمةٌ للسيطرة في الحاضر. وحتى الصراع على قراءة الماضي إنما يتم في الحاضر وعليه. وقد كانت هذه الإشكالية موجودةً في كل المراحل، أي قراءة الماضي بعيون الحاضر. وعيون الحاضر اليوم جاحظةٌ أو عمياء، وفي كلتا الحالتين هي عاجزة عن القراءة السليمة. فيبقى أن نقول إنّ الظواهر الثلاث الحاضرة بقوة في الأكاديميا، تعرض إمكانياتٍ واعدة، ويكون علينا الإصرار والمتابعة من أجل استعادة القِوام والقِوامة، وإعادة البناء.





التأويل في الموروث العربي

~ مقاربة في نسق المعرفة التراثية ~

د. كبريت علي

جامعة ابن خلدون ـ تيارت ـ الجزائر

لقد أُثيرت مشكلة «التأويل» بما هي آلية من آليات فهم (النص) في زمن الاختلاف في فهم نصوص القرآن الكريم بين الصحابة أوّلا في عصر النبي ﷺ ثم بعد ذلك بين الجماعات الإسلامية والفرق المذهبية أثناء وبعد الفتنة الكبرى، على ما يذكر مؤرّخو الإسلام.

وبناء على ذلك أثيرت الكثير من القضايا البلاغية ذات البعد العقائدي والسياسي وإن تمظهرت بمظاهر لغوية، حتى لأن المتتبع لهذه القضايا والمشكلات اللغوية لا يستطيع أن يفهمها إلا إذا تعرّف على حيثياتها وسياقاتها الكلامية والفلسفية والمذهبية من مثل موضوع (المجاز والحقيقة) وقضايا (الاستعارة والتشبيه) والقياس النحوي...[1].



ونتيجة لهذا الوضع وهذه الملابسات الفكرية والتاريخية والسياسية... وجد تفاوت في فهم بعض النصوص القرآنية والحديثية،

1. ينظر محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي ـ بنية العقل العربي)**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط.8، 2002م.

وحتى النصوص الأدبية «فنشأت الحاجة إلى تأويل النصوص الدينية، ومما يجب ملاحظته أنّ التأويل الذي نشأ بين الصحابة لم يتعدّ الاختلاف في السنن والفروع ومسائل الأحكام، فقد كان الصحابة يرجعون إلى الرسول ﷺ فيما يشكل عليهم، فيبيّن لهم ما خفي عن إدراكهم، ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال»[2].

أثيرت مشكلة «التأويل» بما هي آلية من آليات فهم (النص) في زمن الاختلاف في فهم نصوص القرآن الكريم بين الصحابة أوّلا.

وصارت اللغة العربية المرجع الأول لكل الاتجاهات لتأسيس قواعد فهم النص الديني وتأويله ومن ثم صارت اللغة مرتبطة أشدّ الارتباط بمختلف الميادين المعرفية التي سيطرت على الواقع الثقافي والعلمي للحضارة الإسلامية منذ ما قبل عصر التدوين إلى أواخر العصر العباسي وما تلاه، وكانت معظم الدراسات التأويلية والتفسيرية والنقدية تدور حول كلمات وعبارات تحوّلت على مدار التطوّر الفكري والثقافي والمذهبي إلى «مصطلحات» أصبحت عناوين بارزة لتلك المجالات العلمية والمذهبية كما كانت تلك الحقول العلمية والتيارات المذهبية تمارس نشاطها المعرفي وتستمد حيويتها الثقافية من تلك المصطلحات، يقول في هذا الصدد السيد أحمد عبد الغفار: «غير أنّ هؤلاء القدماء قد حدّد كل منهم نفسه بميدان خاص من هذه الميادين وإن كان بعضهم قد ادعى أنه يؤرّخ لهذه الحضارة عن طريق تلك المصطلحات، فله عذره! لأنه اعتمد على بعض ما جرى على ألسنة أولئك الذين جمعوا هذه الحضارة، دون أن يلتفت إلى الخيط الذي يصل بينه وبين الفكر الإسلامي نفسه، فيتحدّد بذلك موضع كل مصطلح في مجرى الزمن الذي سارت فيه تلك الحضارة.

وظاهرة التأويل من تلك المصطلحات التي نشأت وشاع استعمالها، إمّا بلفظها وإمّا بدلالتها في مختلف المجالات الفكرية»[3].

2. أحمد عبد المهيمن، **إشكاليات التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ـ مصر، ط.1، 2001م، ص:89.
3. السيد عبد الغفار، **التفسير ومناهجه، والنص وتفسيره**، دار المعرفة الجامعية ـ مصر، د.ط، 2000م، ص:22.



وبناء على ما سبق يمكن أن نتتبع مفهوم التأويل عند علماء القرآن والتفسير وعلماء الأصول والنحو.

إن المتتبّع للمصادر التي تناولت موضوع التأويل بالشرح الاصطلاحي أو المناقشة والتحليل والتنظير يجدها تناولته تناولا دينيا، أي مرتبطا بالنص القرآني خاصة وإن كانت هناك إشارات كثيرة ترددها في الكثير من المراجع التي قرأناها[4]، ومفادها أن التأويل مرتبط بالموضوع الديني دائما منذ ما قبل الإسلام حيث كان العرب على علم بذلك وهذه الإشارة هي للراغب الأصفهاني إذ يقول: «والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية»[5].

وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على شيء مهمّ وخطير في تاريخ التأويل العربي، ألا وهو أن العرب قد اطلعوا ـ أو على الأقل يعرفون ـ عن الهيرمنيوطيقا المرتبطة بتفسير النصوص المقدسة القديمة في تراث المسيحيين واليهود خاصة .

ولقد كان ارتباط مفهوم «التأويل» في الثقافة العربية يثبت فعلا مصداق ما قال الأصفهاني، حيث ارتبط بالقرآن الكريم كما ذكرنا ذلك في كثير من المواضع السابقة ولهذا نجد عند علماء القرآن والتفسير مفاهيم كثيرة متفقة ومتباينة في كثير من الأحيان والمواضع.

حيث أحصى علماء التفسير موضع ورود لفظ «تأويل» في القرآن الكريم، فكان وروده في **(16)** ستة عشر موضعا نذكر بعضها:

جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...﴾ (الأعراف: 51 ـ 52).

«فالتأويل في هذه الآية مجيء ما أخبر القرآن بوقوعه من القيامة وأشراطها، وهذا القدر الذي أخبر به القرآن من هذه الأمور لا يعلم وقته وصفته إلا الله»[6].

4. ينظر: السيد عبد الغفار، **التفسير ومناهجه، والنص وتفسيره**، ص:230، وعبد الجليل بن عبد الكريم سالم، **التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا**، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة، ط.1، 2004م، ص:15.

5. جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، دار الكتب العلمية ـ لبنان، د.ط، د.ت، 381/2.

6. عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، **التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا**، ص:16.

وقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران: 7).

ولقد اختلف المفسّرون حول تفسير قوله تعالى: «تأويله» وما المراد بها حيث خاضوا فيها مختلفين اختلافا واضحا في تحديد المراد منها، يقول: «اختلف أهل التأويل في معنى «التأويل» الذي عنى الله جل ثناؤه بقوله: «وابتغاء تأويله» فقال بعضهم: معنى ذلك الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد ﷺ وأمر أمته من قبل الحروف المقطّعة عن حساب الجُمل 5 (ألم والمص وألر وألمر) وما أشبه ذلك من الآجال، عن ابن عباس، أما قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ يعني تأويل يوم القيامة إلا الله»[7]، فالواضح من هذا الكلام أن (التأويل) هنا في هذه الآية هو تأويل خاص بالله تعالى لا يعلمه إلا هو سبحانه لأنه متعلّق بمعرفة آجال بقاء محمد ﷺ ومتى ينتهي أمره وأمرها وهو أمر متعلق بنهاية الخليقة والزمان وهذا أمر استأثر الله به في الغيب عنده فلا يعلمه إلى هو سبحانه.

وفي موضع آخر ذكر الله سبحانه كلمة «التأويل» بمعنى أحسن الجزاء أو أحسن ثوابا وعاقبة عند من وقف عندها من المفسّرين ومنهم مجاهد على ما يذكر الطبري وهو بصدد تفسيرها[8] في تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ...﴾ (الأعراف: 52).

وكذلك وردت كلمة «تأويل» في موضع آخر من القرآن الكريم في سورة يوسف حيث يقول: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: 6)، قال مجاهد في تفسير[9] معناها أنها «عبارة الرؤيا» أي قصد تفسير الأحلام.

7. **تفسير الطبري**، 121/3.
8. **تفسير الطبري**، 145/8.
9. **تفسير الطبري**، 92/12ـ105.



وفي سورة يوسف نفسها ترد كلمة «تأويل» في موضع غير الذي سبق في قوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦ﴾ (يوسف: 36)، ويذكر الإمام الطبري عن تفسير مجاهد لها بأن كلمة (تأويله) هنا تعني الشيء ذاته أي: نبئنا به حيث أن قولنا: تأويل الشيء وهو الشيء[10].

هذا عن بعض ما ورد في معنى كلمة (تأويل) التي استعملت في القرآن الكريم وهي استعمالات خاصة به نظرا لما أحاط بها من تفسير عند علماء مخصوصين عارفين لمعاني القرآن الكريم نقلا.

أما في ما يتعلّق باصطلاحات المفسّرين للكلمة في ميدان علوم القرآن والتفسير فإنهم اختلفوا في معناها اختلافات كثيرة سنشير إلى أبرزها.

ذكر الإمام الزركشي في معنى كلمة (تأويل): «قيل: التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال والصحيح تغايرهما»[11]، وهذا يدل على أن المعنى واحد في بعض الاستعمالات ولا فرق بينهما ربما يشرح التأويل معنى التفسير كما يشرح التفسير معنى التأويل.

كما أورد أحد العلماء قولا لابن تيمية عن (مجموع الفتاوى) نفس الموقف من (التأويل) و(التفسير) قائلا: «يراد بلفظ التأويل: التفسير، وهو اصطلاح من المفسرين. وبهذا قال مجاهد إمام أهل التفسير (إن الراسخين في العلم) يعلمون تأويل المتشابه، فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا مما يعلمه الراسخون»[12].

صارت اللغة العربية المرجع الأول لكل الاتجاهات لتأسيس قواعد فهم النص الديني وتأويله.

فالمستفاد من ذلك أن بعض من وقفوا على تفسير القرآن بعامة، وعلى آية (التأويل) في سورة آل عمران قد اتفقوا على أن التأويل يعني التفسير.

---

10. **تفسير الطبري**، 128/12.
11. الإمام بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل ـ بيروت، د.ط، 1988م، 149/2.
12. الشريف الكتاني الأثري، **التأويل عند أهل العلم**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط.1، 2004م، ص:30.



بينما يرى بعض المفسّرين الآخرين وبعض علماء القرآن خلاف ذلك ويقدّرون أن هناك فوارق بين المصطلحين، لخّص ذلك صاحب (البرهان) الإمام الزركشي قائلا: «قال الراغب: التفسير أعمّ من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأكثر استعمال التأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا، وأكثره يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل في غيرها، والتفسير أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ»[13].

ظاهرة التأويل من تلك المصطلحات التي نشأت وشاع استعمالها، إمّا بلفظها وإمّا بدلالتها في مختلف المجالات الفكرية.

ويبدو من خلال هذا الشرح أن التأويل مرتبط بالمعاني وأكثر ارتباطا بالكتب المقدسة وبكل ما هو من عالم المثل والغيبيات، بينما التفسير مرتبط بالألفاظ والمفردات، وهذا التمييز وكأني به قائم على الثنائية المركبة للنص والمتن، ألا وهي ثنائية (اللفظ والمعنى) وهي حاضرة بقوة في هذا البيان.

ثم أضاف الزركشي بعد ذلك قائلا: «التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية؛ وهما راجعان إلى التلاوة والنظم المعجز الدال على الكلام القديم بذات الربّ تعالى»[14].

وهاهنا قفزة مهمة في تطور معنى التأويل الذي يرتبط بإعمال العقل والاجتهاد في استنباط المعاني والأحكام من النصوص في مقابل (التفسير) الذي يتعلّق بالرواية التي تقابل (الدراية)، وهذا يذكّرنا بصراع أهل الدراية وأهل الرواية أو فيما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بـ (أهل النقل وأهل العقل) اللذَيْن شهدت من أجلهما الثقافة الإسلامية سجالات ومناظرات كبرى ساهمت في تبلور اتجاهات وفرق ونظريات في تأويل وتفسير النصوص منها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وهذا ما أكّده صاحب «البرهان» عن أبي نصر القشيري قوله: «ويعتبر في التفسير الإتباع والسماع؛ وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل، ولا يحتمل إلا معنى واحدا حمل عليه، وما احتمل معنيين أو أكثر؛ فإن وُضع لأشياء متماثلة كالسّواد، حمل على الجنس عند الإطلاق، وأن

13. الشريف الكتاني الأثري، **التأويل عند أهل العلم**، 149/2.

14. الشريف الكتاني الأثري، **التأويل عند أهل العلم**، ص:150.



وضع لمعان مختلفة، ظهر أحد المعنيين حمل على الظاهر، إلا أن يقوم الدليل، وإن استويا سواء كان الاستعمال فيهما حقيقة أو مجازا أو في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز كلفظة «المسّ» فإن تنافى الجمع فمُجمل يتوقّف على البيان من غيره، وإن تنافيا فقد قال قوم، يحمل على المعنيين والوجه عندنا التوقف»[15].

ورغم أنّ هذا النص يشير في بدايته إلى موضوع الإتباع والسماع فيما يتعلق بالتّفسير، فإنه يُشير إلى أن التأويل متعلق بعملية الاستنباط التي ترتكز على إعمال العقل والفكر والاجتهاد في استنباط المعاني والدلالات دونما الرجوع إلى اتباع ولا سماع، وفي ذلك يؤكّد الإمام السيوطي عن بعض العلماء: «التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية»[16]،... ثم أضاف شارحا هذا القول بناء على خلفية ثنائية الدراية والرواية موضحا أكثر الفرق بينهما: «وقال قوم: «ما وقع مبيّنا في كتاب الله ومعيّنا في صحيح السنة سمّي تفسيرا لأنّ معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرّض إليه باجتهاد ولا غيره بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعدّاه، والتأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم»[17]، ولقد لّخص أحد الباحثين الفرق بين التفسير والتأويل بعد عرض آراء العلماء قائلا: «... هنا إجماع بين علماءنا الذين تكلّموا عن التفسير والتأويل على أنّ:

التفسير: بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهًا واحدا.

أو: القطع بأن المراد باللفظ هذا.

أو: بيان وضع اللفظ، إما حقيقة أو مجازا.

فالتفسير بهذا: يكون في الألفاظ ومفرداتها.

أما التأويل: فهو توجيه أو صرف لفظ متوجّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلّة.

15. الشريف الكتاني الأثري، **التأويل عند أهل العلم**، ص:150.

16. السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، 382/2.

17. محمود محمد ربيع، **أسرار التأويل**، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مصر، د.ط، 1993م، ص:211.





أو: هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله (بأن مراده هذا).

أو: هو الاستنباط، فالاستنباط يتعلّق بالتأويل، والتأويل هو ما استنبطه العلماء...»[18].

إذن، فالتفسير متعلّق بالإتباع من جهة مصدر فهم المعاني والأحكام، ولكنّه من جهة النص فهو المتعلّق بالوضوح؛ أي وضوح معناه وظهوره، فالوضوح والظهور هما ظاهر النص، ولقد عرّف الظاهر لدى الأصوليين بأنه :«لفظه يغني عن تفسيره»[19]، ثم يضيف الإمام الشوكاني عن الغزالي: «هو التردّد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر»[20]، إذن فالظاهر الذي تعلّق به التفسير هو ما اكتفى بما دلّ عليه لفظه هذا من جهة اللفظ في التعريف الأول، بينما عند الغزالي فالظاهر هو من صيغة التفضيل (الأظهر) من وجهين يبعثان على التردّد في قبول أحدهما فيرجّح الأظهر، أي الأقوى والأقرب والأرجح، ولهذا قال الشوكاني عن التأويل في اصطلاح الأصوليين: «واصطلاحا (يقصد اصطلاح الأصوليين) صرف الكلام عن ظاهره على معنى يحتمله، وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح»[21].

ولقد ساق هذا التعريف الأصوليين إلى التنبّه بأنه يمكن أن ينطبق على تأويلات لا يقبلها الشرع فتعتبر من مفاسد التأويل، فزادوا استدراكا على ذلك تحديد أنواع التأويل، فقالوا هناك تأويل فاسد وتأويل صحيح[22].

ورغم ان الأصوليين لا يختلفون عن المفسرين في تحديد مفهوم التأويل إلا أنهم يختلفون في تحديد الموضوع «فهو عند المفسرين والمتكلمين يتناول النصوص المتشابهة كآيات الصفات، وعند الأصوليين يتناول نصوص الأحكام التكليفية»[23].

18. محمود محمد ربيع، **أسرار التأويل**، ص:211.
19. محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى علم الأصول**، مؤسسة الكتب الثقافية ـ لبنان، ط.7، 1997م، ص:298.
20. محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى علم الأصول**، ص:298.
21. محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى علم الأصول**، ص:298.
22. محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى علم الأصول**، ص:298.
23. حسين حامد الصالح، **التأويل اللغوي في القرآن الكريم: دراسة دلالية**، دار ابن حزم ـ بيروت، ط.1، 2005م، ص:20.

كما أن هناك اختلافات حاصلة بين العلماء عند تحديد مفهوم التأويل من جهة ظاهر الألفاظ وباطنها، فكذلك نبّهوا إلى أن الظاهر حوله خلافات، ذكرها الشوكاني على أنها ثلاثة بعد تحديد فيما يدخله التأويل وما لا يدخله فقال: «فيما يدخله التأويل وهو قسمان: أحدهما أغلب الفروع ولا خلاف في ذلك، والثاني الأصول كالعقائد والديانات وصفات الباري عَزَّوَجَلَّ»[24]. ثمّ بيّن أن تأويل الأصول على ثلاث اتجاهات هي:

«**الأوّل**: انه لا مدخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها ولا يؤوّل شيء منها وهذا قول المشبّهة.

والثاني: أنّ لها تأويلا ولكنا نُمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: 7) قال ابن برهان: وهذا قول السّلف، قلت: وهذا هو الطريق الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التأويل لما لا يعلم تأويله إلا الله وكفى بالسّلف الصالح قدوة لمن أراد الإقتداء وأسوة لمن أحب التأسي على تقدير عدم ورود الدليل القاضي بالمنع من ذلك، فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسّنّة.

«التأويل متعلق بعملية الاستنباط التي ترتكز على إعمال العقل والفكر والاجتهاد في استنباط المعاني والدلالات.»

والمذهب الثالث: أنها مؤوّلة»[25].

ولعل الباحث على تحديد مفاهيم التأويل ومذاهب أصحابها هو التحفّظ على بعض المذاهب التي خاضت في التأويل كل مأخذ حتى خرجت عن أصول الديانة كما قرّرها علماء السنة وكان أكثر تحفّظهم من جهة تحديد المفاهيم والضوابط والشروط لعملية التأويل في القرآن الكريم، وكان ذلك سنّة منهم بدأت بالتحفظ من القول في القرآن بالرأي وصولا إلى نظرية محكمة في تأويله وتفسيره وذلك بالاستناد إلى أصول الاعتقاد التي تستند إلى مبدأ الإتباع والسماع وبالاستناد أيضا إلى أصول اللسان العربي وإعرابه

24. حسين حامد الصالح، **التأويل اللغوي في القرآن الكريم: دراسة دلالية**، ص:299.
25. حسين حامد الصالح، **التأويل اللغوي في القرآن الكريم: دراسة دلالية**، ص:299.

ومعجمه، القائمة على سنن العرب في كلامها ومخاطباتها ثم منطق الدليل والبرهان في نظرية القرائن وقوانين الترجيح.

فمبدأ التحفظ في التأويل في القرآن قائم على أمرين كما قال أحد الباحثين في الموضوع: «لقد تحفّظ المسلمون بعض الوقت من تفسير القرآن بالاعتماد على الرأي واكتفوا فيه بما نقلوه عن رسول الله ﷺ وبما ثبت لديهم عن الصحابة أو ربما فهموه من اللغة ومقتضيات أساليبها وتعابيرها، وكان توقّفهم عن تأويل الآيات لأمرين:

الأول: المنع الوارد في القرآن الكريم: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران: 7) ولاشك في أن الذي يتحرّج من الزيغ ويتجنّبه يمتنع عن التأويل.

الثاني: أن التأويل أمر مضنون بالاتفاق والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾»[26].

> التفسير متعلّق بالإتباع من جهة مصدر فهم المعاني والأحكام، ولكنّه من جهة النص فهو المتعلّق بالوضوح.

ولقد كان لابن رشد إسهام كبير في موضوع التأويل وأهدافه ومنهجه ولخّص رؤيته للموضوع في «فصل المقال» حيث جاء في آخر ما عنونه بـ «قانون التأويل» وهذه الصيغة تكشف عن هموم ابن رشد في هذه المسألة، وكأنه أراد أن يجمع مناهج العقول في الفهم على ضوابط يسلّم بها كل منطق لدى علماء الكلام وحتى غيرهم على اعتبار أنها قوانين عامة للعقل والمنطق في تلقي المعرفة والاكتشاف والإبداع، ويعلّق حسن حنفي على صيغة «قانون التأويل قائلا»: «ويعقد ابن رشد خاتمة بعنوان «قانون التأويل» أي المنهج الذي وراء علم الكلام الذي يسبّب كثيرا من أخطاء المتكلّمين، وهو قانون أي منهج دقيق ومحكم. فالتفسير هو الوسيلة للانتقال من الفهم إلى التعبير، وهو

26. سعيد شنوقة، **التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة**، مصر المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، د.ت، ص:30ـ31.



يعادل نظرية المعرفة في الحضارة النصية، كيفية التعامل مع النص، العلاقة بين النص والشعور من ناحية، والنص والعالم الخارجي من ناحية أخرى...»[27].

وكان ابن رشد بـ «قانون التأويل» يضع المعالم الكبرى للعملية التأويلية حتى لا تضل وتحقق مشروع الإصلاح الفكري والمنهجي الذي شرحه في كتبه المتأخرة، حيث بدأ معركته بتصحيح المفاهيم المضلّلة التي ألحقت بتصورات المؤوّلين حول (التأويل) ذلك ما لاحظه حسن حنفي على تعبير ابن رشد حين كان يصرّ في كلامه على لفظ «الشريعة» بما هي تعبير «فقيه» يقول:«والحقيقة أن التأويل ليس في الشريعة، بل في بعض الصور الفنية التي توحي في حالة أخذها على ظاهرها بالتجسّيم أو التشبيه، أو بالجور أو الظلم، لذلك من الأفضل استعمال لفظ الوحي أو الدين بدلا من الشريعة، لأن الشريعة لا تأويل فيها كما تفعل الشيعة في تأويل الشريعة، وهنا يبدو ابن رشد فقيها أكثر منه حكيما في استعمال لفظ الشريعة، وهو (يعني التأويل) ليس كشفا إلهيا أقرب إلى العلم اللّدني، بل منهج عقلي واستدلال منطقي وتحليل للتجارب الحيّة وإدراك لواقع خارج النص ورؤية لداخله من صنع الفقيه أو المؤوّل أو التفسير أو الحكيم بناء على منطق التأويل»[28].

وكما كان من مسالك التأويل عند بعض القدماء، التأويل بدلالة الاختلاف على أنه نهج سليم لتعرف الحقائق وإدراك المعاني، فذلك من القوانين التي جبل الله عليها الكون والخليقة حتى لأن الخلق قائم على ثنائية الاختلاف والتناقض... يقول ابن قتيبة: «والذي خالف بين مناظرهم وهيئاتهم وألوانهم ولغاتهم وأصواتهم وخطوطهم وآثارهم، حتى فرّق القائفُ بين الأثر والأثر، وبين الأنثى والذكر، هو الذي خالف بين آرائهم، والذي خالف بين الآراء، هو الذي أراد الاختلاف لهم. ولن تكمل الحكمة والقدرة إلا بخلق الشيء وضدّه وليعرف كلّ واحد منهما ليصاحبه، فالنور يعرف بالظلمة، والعلم يعرف بالجهل، والخير يعرف بالشر، والنفع يعرف بالضر، والحلو يعرف بالمرّ لقول الله تبارك وتعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يس: 35)، والأزواج

27. حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، المجلد الثالث، دار قباء ـ القاهرة، د.ط، 2001م، ص:175.



28. حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، ص:177ـ178.

الأضداد، والأصناف كالذكر والأنثى، واليابس والرّطب، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ﴾ (النجم: 44)»[29].

فابن قتيبة اشتغل على التأويل للرد على المخالفين وأهل الأهواء ممن كانوا يناقضون أصول الاعتقاد عند أهل السّنّة حيث كانوا يستغلون غريب اللغة ومتشابهات القرآن وتعارضات الظاهر بين آيات القرآن الكريم، وبين القرآن والحديث، وبين الحديث والحديث ... فكانت مداخل للطعن في صدقية النصوص والروايات وغير ذلك، ولهذا كان موضوع التأويل مبني رأسا على مبدأ النقل والسماع عن الصحابة الثقات أولا وقبل كلّ شيء وذلك بناء على مبدأ التسليم بعد تصحيح الرواية دون النظر إلى متون النصوص في المحل الأول، فهو قد أومأ إلى ذلك في قوله: «وقد تدبّرت ـ رحمك الله ـ مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرق على الأجداع ويتّهمون غيرهم في النقل ولا يتهمون آراءهم في التأويل، ومعاني الكتاب والحديث وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة، لا يدرك بالطفرة والتولّد والجوهر، والكيفية والكميّة، والأينية»[30].

ولم يكن موضوع «التأويل حكرا على المفسّرين بل تناوله أيضا الأصوليون والمتكلّمون والمتصوّفة، فالأصوليون أكثر ما ركزوا في باب التأويل وأحكامه وشروطه على موضوع «المحكم والمتشابه فحدّدوا معالمهما، فأصبح المحكم عندهم على نوعين عام وخاص، «فأما الخاص الذي يراد به خلاف المنسوخ وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك المحكم ناسخا أم لا، فيقولون هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة، وأما العام فالذي عني به البيّن الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره، فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبيّن المراد به من لفظه، كأن مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، وعلى هذا

---

29. أبو محمد مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: سعيد محمّد اللحام، دار مكتبة الهلال ـ بيروت، د.ط، 2003م، ص:21.

30. أبو محمد مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص:19.



الثاني مدارك كلام المفسّرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ (آل عمران: 7)[31].

وبعد تحديد المحكم من المتشابه تحدّد لدى الأصوليين أن التأويل في المتشابه لا في المحكم، لان المتشابه هو الذي يوهم الغموض أو التعارض أو غيرهما مما يستعصي على وضوح الدلالة واستنباط الأحكام ومن ثم استلزم التأويل ولكنه احتاج إلى تفصيل كما قال الإمام الشاطبي: «تسليط التأويل على المتشابه فيه تفصيل»[32]. وأهم تفاصيله أنه إذا «تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤوّل به أوصاف ثلاثة: أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار متفق عليه في الجملة بين المختلفين؛ ويكون اللفظ المؤوّل قابلا له... ووجه ثان وهو أنّ التأويل إنما يسلّط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ... ووجه ثالث وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصحّ كونه دليلا في الجملة...»[33].

> هناك اختلافات حاصلة بين العلماء عند تحديد مفهوم التأويل من جهة ظاهر الألفاظ وباطنها.

فهذه الأطروحة الأصولية تمثل التنظير العلمي الدقيق والتوجيه المنهجي السديد لممارسة التأويل على (النص) الديني الذي يستمد سلطته من سلطة النقل والرواية ولكنه لا يخلو من التفكير العقلي الذي كان يفرض نفسه في مناخ سجالي طويل تحت يافطة «صراع العقل والنقل» فكان للمتكلمين أطروحاتهم ونظرياتهم في موضوع التأويل (فقد خاضوا فيه من باب تأويل بعض آي القرآن تأويلا مجازيا، وخاصة منهم المعتزلة وراحوا يثبتون ما تراءى لهم أنه موافق لمنطق العقل فلا يجوز مخالفته، ودخلوا بذلك في صراع مرير مع المخالفين من الفرق الأخرى وأهل النحل، وكان أهل السّنة ـ والأشاعرة منهم على وجه التحديد ـ من أكثر الفرق سجالا معهم خاصة حول (المحكم والمتشابه) وتقديم العقل على النقل في العلم، وفي العقائد المتعلّقة بأسماء وصفات الله سبحانه وتعالى الواردة في بعض آي القرآن الكريم،

31. الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة ـ بيروت، ط.2، 1975م، 84/3.
32. الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ص:98.
33. الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ص:99ـ100.

ولقد كان المدخل اللغوي والبلاغي من أهم المداخل التي أسّسوا بها نظريتهم في التأويل واستنباط التصوّرات والعقائد فنظرية التأويل تتأسس على «مجموعة من المرتكزات النظرية والمسلّمات العقائدية تشكل فيما بينها أرضية صلبة ترتكز عليها آليات التأويل وأنساقه الدلالية. فأما المرتكزات النظرية فتلك المنعقدة على قوانين المواضعة والأنظمة اللسانية التي صاغتها الجماعة تعبيرا عن حاجاتها ومواقفها من الوجود، ومن هنا يمكن الحديث عن موقف المعتزلة من الإرث اللساني الذي ظلّت آلياته وطرائقه ونظمه الدلالية تمثل حضورا وسلطة في الاستدلال على المؤشرات الدلالية في تأويلهم للنص القرآني، ولنصوص الحديث النبوي، وللنصوص الشعرية على السواء»(34).

> كان لابن رشد إسهام كبير في موضوع التأويل وأهدافه ومنهجه ولخّص رؤيته للموضوع في «فصل المقال».

فدعامة اللغة عند المعتزلة قائمة على مبدأ التخريج المعجمي للألفاظ حتى لا تتعارض مع أصل من أصول الاعتقاد أثناء تأويل الآية، فهو تأويل معجمي، «...فيحاول المفسّر أولا أن يقضي على المعنى المشكوك فيه للفظ القرآن بروح علماء الكلام من المعتزلة بحيث يقرّر لهذا اللفظ عن طريق المعجم اللغوي دلالة تحول بادئ ذي بدء دون ذلك الشك، فقد حوّل المعتزلة معنى «النظر إلى الله» إلى الرغبة إليه...إذ حاولوا إثبات ما يقرر أن الفعل «نظر» لا يدل فقط في العربية على الرؤية المادية، بل كذلك على الشوق إلى أمر من الأمور، حوربوا أيضا في الحقيقة من قبل خصومهم في وجهة النظر اللغوية»(35)، وهذه العملية التأويلية قائمة على التحوير الدلالي للألفاظ معجميا حتى يستقيم التأويل على آرائهم الكلامية، وهذا مقوّم أساسي من مقوّمات منهجهم في التأويل والتفسير فـ «مثل هذا التحوير في الدلالة، لغرض تفسير القرآن بالرأي يعدّ من الوسائل الكثيرة المساعدة للتفسير الاعتزالي»(36).

---

34. هيثم سرحان، **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة**، دار الحوار ـ سوريا، ط.1، 2003م، ص:13.
35. اجنيتس جولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار اقرأ ـ بيروت، ط.3، 1985م، ص:153.
36. اجنيتس جولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص:153.



ثم تأتي بعد ذلك الدعامة اللغوية الأساسية في منهج التأويل عند المعتزلة ألا وهي «مَجْزَزَة» التعبير القرآني في عملية بلاغية قويّة حتى تستقيم تأويلاتهم لبعض ما ورد في القرآن مما يتعلق بالأسماء والصفات التي ذكرها الله سبحانه عن نفسه، «فالمجززة» هي عملية لغوية غاية في البراعة للخروج من مضايق التأويل الظاهري إلى التأويل العقلي واللغوي بحيث يتمّ حساب نقطة في الإعجاز والأخرى للدلالة والمتصوّر الاعتقادي، وهذا ما حدى بالمستشرق جولدتسيهر أن يقول: «وأكثر من ذلك كثيرا قام منهجهم على أساس افتراض التعبير المجازي، ولا غرو فإن القرآن يقدم أعلى ذروة للكمال البلاغي الذي لا يدرك، وإذاً يتبادر من تلقاء نفسه افتراض أن القرآن يشتمل على كل وسائل الحلية اللازمة للجمال البلاغي؛ المجاز والتمثيل وما شاكل ذلك، وعن هذه الوجهات من النظر تُفسّر العبارات الدالة على التشبيه، تماما كما فسرت عبارات التشبيه في العهد القديم لا عن طريق «فيلون» فقط لأول مرة وقد لقي افتراض طريقة التمثيل، أهمية عظيمة في هذه الدائرة»(37).

ولقد ثبت عند الباحثين الذين أرخوا لموضوع المجاز والتأويل أن مصطلح المجاز كان يراد به عين (التأويل) وكأن هذه المقاربة تؤكد جوهرية المجاز في الممارسة التأويلية لا بوصفها نظرية، بل بوصفها ممارسة وآلية لنشاط دلالي لغوي وعقلي، يقول توفيق الفيل: «ومن جهود اللغويين في ذلك كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمّر بن المثنى (**210**هـ) صحيح لم تكن كلمة (مجاز) تعني المصطلح البلاغي المعروف، وإنما كان يراد بها التفسير والتأويل، لكن ليس معنى ذلك أن كتاب «مجاز القرآن» لم يكن إلا بيانيا لمعاني الآيات فحسب، بل تضمّن أثناء التفسير بعض المسائل التي تعد من البلاغة»(38).

ويعتبر موضوع (المجاز) موضوعا يحيل إلى معيار المفاضلة بين أنواع الكلام حتى يتميّز الفائق عن الوضيع وحتى تتضح مميّزات وخصائص القرآن الكريم لإثبات إعجازه وتفوقه عن غيره من كلام البشر، ولهذا عدّ المجاز أبلغ من الحقيقة لما يتمتّع به من إمكانيات لغوية وفنية أسلوبية وتصويرية فائقة التأثير وباهرة الأداء ولذا قال ابن رشيق: «والمجاز في كثير من الكلام ابلغ من الحقيقة وأحسن مرتعا في القلوب

37. اجنيتس جولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص:154.

38. توفيق الفيل، **فنون التصوير البياني**، منشورات ذات السلاسل ـ الكويت، ط.1، 1987م، ص:17.



والأسماء، وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ، ثم لم يكن محالا محضا، فهو مجاز لاحتماله التأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرها من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز، إلا أنهم خصّوا به بابا بعينه، وذلك أن يسمّى الشيء باسم ما قاربه أو كان منه بسبب»[39].

وها هنا باب مفتوح بين المجاز وموضوع التأويل لان المجاز يحتمل وجوها من التأويل فهو ليس مجازا إلا لأنه يحتمل ذلك، ولذلك كان المجاز أحد أهم المسبّبات التي فجّرت الصراع الذي أثاره المعتزلة في الثقافة العربية الإسلامية قديما، لأنه هو السبيل إلى ممارسة التأويل ومفهومه، ونظرياته هي التي أكسبت الممارسة التأويلية مشروعيتها اللغوية والبلاغية والمنطقية الفلسفية وحتى الدينية والصوفية لدى كلّ فريق من هؤلاء ويؤكّد لطفي بديع ذلك قائلا: «والتوسّل بالمجاز بحمل الكلام على غير ظاهره مظهر من مظاهر الأزمة التي أثارها المعتزلة في الفكر الإسلامي في أوائل المائة الثالثة، حين خاضوا في آيات الصفات الإلهية التي ورد فيها ذكر (الوجه) و(اليد) وغيرها...»[40].

ولقد كان للنحاة بيئة علمية ومعرفية خاصة فيما يتعلق بموضوع التأويل عندهم، حيث ليس التأويل عندهم حمل الكلام أو اللفظ على غير ظاهره، كما هو الشأن عند المفسّرين والأصوليين وغيرهم، وإنما يعني التأويل عند النحاة «صرف الكلام عن ظاهره على وجوه خفية تحتاج لتقدير وتدبّر، وأن النحاة قد أولوا الكلام، وصرفوه عن ظاهره لكي يوافق قوانين النحو وأحكامه»[41]، وفي هذا إشارة إلى أنّ المعاني مقدّرة سلفا في قواعد النحو كما صاغها القياس أو العقل المنظّر بينما الواقع اللغوي قد لا يستجيب لمقرّرات تلك القواعد فيحتاج النحوي إلى تقدير تأويلي لكي توافق القاعدة، لأن الكلام أساليب لا متناهية، ومفتوحة على التنوّع والاتساع بينما القاعدة يحكمها الثبات والالتزام والاطراد لهذا «أصبح التأويل يطلق على الأساليب المختلفة

39. ابن رشيق القيرواني، **العمدة في محاسن الشعر**، 1/266ـ267.

40. لطفي عبد البديع، **دراما المجاز**، مجلّة: فصول تراثنا النقدي، جزء:2، مجلّد:2، عدد:2، (يناير، فبراير، مارس 1986م، ص:99.

41. محمد عبد القادر هنداوي، **ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم**، مكة المكرّمة، مكتبة الطلب الجامعي، ط.1، 1988م، ص:14. عن: محمد عبد، **أصول النحو العربي**، عالم الكتب ـ القاهرة، 1978م، ص:158.



التي تهدف إلى صفة الاتساق على العلاقة بين النصوص والقواعد»[42]، وهذا يتّفق تماما مع ما توصّل إليه أحد الباحثين في دراسة الأسلوب نحويا حيث يقول: «إذن، التأويل ـ كما ورد عند النحاة ـ تقنية يلجأ إليها للتوفيق بين القاعدة والمثال، وحينما يستعصي التأويل يدرك النحاة أنه لا مناص من تلحين القارئ والحكم على القراءة بالشذوذ»[43].

وللمتصوفة مذهبهم في التأويل، أقاموه على مبادئ تنسجم مع أطروحاتهم الروحية والعقائدية ومع صياغاتهم الأسلوبية للغة بطريقة موغلة في الغرابة في دائرة تكاد تكون مغلقة ومستعصية على الفهم العقلي وعلى ظاهر اللغة، وذلك بحكم الطبيعة العرفانية التي يصدرون عنها، والقائمة على «الذّوق» مما يجعلها سجينة التجربة الذاتية لصاحبها ولا يشترك فيها إلا من كانت له نفس سماة التجربة الروحية معه، وعلى هذا الأساس فإن «المعرفة عند الصوفية ليست نتيجة بحث عقلي، بل هي متوقفة عل رضوان الله ومشيئته يسبغها منحةً من عنده على هؤلاء الصوفية الذين نادوا بوجود حقائق باطنة خفية ليس للعقل أن يضعها للبحث والمناقشة، ويقرّرون أنهم وحدهم الذين بإمكانهم الوصول إلى هذه الحقائق الباطنة بتأويلاتهم الإشارية الخاصة»[44].

> من مسالك التأويل عند بعض القدماء، التأويل بدلالة الاختلاف.

إن المعرفة عند أهل التصوّف قائمة على الفتح الرباني الذي يكشفه الله للمخلصين منهم ـ برأيهم ـ وهي بهذا الأساس غير خاضعة للمعرفة العقلية العامة التي يعرفها كل الناس إذ طريق الصوفية في إدراك الحقائق في الوجود طريق غير طريق المعرفة العقلية، وفي هذا يقول ابن رشد الفيلسوف العقلاني عن الصوفية: «وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركّبة من مقدمات وأقيسة وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجّون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَاهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: 69) ومثل قوله:

42. محمد عبد القادر هنداوي، **ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم**، ص: 14، عن: أبو المكارم، **أصول التفكير النحوي**، منشورات الجامعة الليبية ـ ليبيا، 1973م، ص:262.

43. مصطفى العدني، **تأويل الأسلوب**، منشأة المعارف ـ مصر، د.ط، 1995م، ص:286.

44. أحمد عبد المهين، **إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد**، ص:109.



﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ (الأنفال: 29) إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى»[45]، إن المتصوفة بهذا الاعتبار ينحون منحى قلبيا بعد تزكية خاصة ورياضيات روحية تعبّدية مخصوصة ومن ثم تحصل «التخلية» من الأحجبة فيحصل الكشف بواسطة الإلهام الإلهي وذلك في تدرج تصاعدي نحو الحضرة الإلهية بوصفها هدفا من التزكية الروحية التي تتدرج بهم من مقام إلى مقام في تصاعد وتسامي روحي خاص، على أنّ مدار الأمر كله هو «الذوق»؛ فالذوق هو مصدر طاقة المتصوف من حيث هو ذوق كشفي إلهامي جمالي، يأتيه عبر حالات ومقامات تمر بها النفس في وضع مخصوص، يستطيع الصعود به إلى ذات الحق عبر وسيلة الاتصال بالإلهام في الأحوال، معتبرا ذلك موهبة إلهية، اختص الله بها صفوته من المقرّبين، الذين يتفانون في سبيل معرفة صفات التوحيد بقلوبهم؛ بوصفها معرفة مباشرة للذات الإلهية، وما لها من صفات الوحدة، إذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعلم أو الاستلال، وإنما هي إلهام أو نفث في الروح، لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى سواء في موضوعه أو منهجه»[46].

> بعد تحديد المحكم من المتشابه تحدّد لدى الأصوليين أن التأويل في المتشابه لا في المحكم.

وبناء على هذا الوضع المتميز للصوفي، فإن فهم المعاني والدلالات (التي هي الحقيقة بالاصطلاح الصوفي) لا يمكن أن يتم عبر التعامل العادي مع لغة خطابه، وذلك أن لغته في هذا الخطاب هي لغة غير التي يألفها العقل الاعتيادي، هي لغة مناقضة تماما في الاستعمال مع ما يعرفه العامة، أو الخطاب العلمي حتى، لأنها تشكلت وفق منطق آخر مغاير لمألوف العقل العام، واكتسبت اصطلاحات خاصة على حقائق ومعارف هي من طبيعة أخرى.

يتساءل المستشرق «جولدزيهر» كيف يتعامل الصوفي مع حقائق العقيدة قائلا: «وإذا فبما يفسّر هذا التصوف الإسلامي موقفه تجاه حقائق العقيدة الواقعية؟»[47]،

45. ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط.1، 1998م، ص:117.

46. عبد القادر فيدوح، **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الأوائل ـ سوريا، ط.1، 2005م، ص: 183.

47. جولدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص:202.

يجيب هو نفسه: «بالتفسير عن طريق التأويل: «ذلك التفسير الذي يذهب مذهب التطرّف إذا كان لابد من التوفيق بين أفكار جديدة، وبين نص مقدّس لا يتحمّلها»[48]، إذن فالتأويل هو المخرج الذي ينقذ التجربة الصوفية أمام الناس من التكفير والتضليل، ولكنه على أية حال هو تأويل ينتقل باللغة والألفاظ من (الظاهر) إلى (الباطن) فثنائية (الظاهر) و(الباطن) هي مرتكز باب التأويل وذلك بفعل (الترميز) الذي يوقعه المتصوفة على (النص) القرآني حيث إن هناك جملة من المعارف تتداخل هنا في تفاعل ثقافي يصبغ على اللغة وألفاظها طابعا معرفيا متميزا يستند إلى أصول ثقافية متباينة، وهذا ما لاحظه الكثير من الدارسين للنظريات الصوفية وعلم مصطلحاتهم، وهذا توجّه سمّي بـ (التأويل الرمزي) أو (الإشاري) مثلما كتب فيه الإمام القشيري في كتابه الشهير «لطائف الإشارات».

وهذا ما لاحظه أيضا عاطف جودة نصر حيث يقول: «.. لأننا نلاحظ تداخلا بين لغة الفلسفة ولغة الوحي، وتأويلا رمزيا من جانب الصوفية للتنزيل...»[49]، على أن «القرآن والشريعة لا يدلان ـ أو على الأقل لا يدلان فقط، على ما يبدو مقصودا من دلالتهما اللفظية، بل تحتجب وراء هذه الدلالة أفكار أعمق، والمعنى الحقيقي للتنزيل الإلهي لا يتناهى عند هذه البسائط البادية من ظاهره... وهذه هي المقابلة الإسلامية بين الظاهر والباطن؛ أو كما يقول ناصر الدين خسرو: القريب إلى دائرة التفكير الصوفي: «تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة،بيد أن التفسير الأعمق يحل منه محل الروح؛ وأين يحيا بدن بلا روح»[50].

وعلى ثنائية (الظاهر والباطن) أقام المتصوفة دعامة أساسية من دعائم التأويل عندهم أكسبوه بالتالي مشروعية منطقية وشرعية؛ إذ الأحوال عندهم قلبية ذوقية فلابد أن ينزل في التعبير عنها إلى مستوى العقل والشرع لإكسابها الدلالة الأرضية رغم أنها روحية، ولا يمكن فهم التأويل عندهم إجرائيا إلا على هذا المستوى إذ «التجلي الإلهي هو معرفة المتصوف لبلوغ المعرفة الحقة، فإن حرصه على مراعاة جانبي الظاهر والباطن،

48. جولدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص:203.

49. عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية**، دار الأندلس ـ لبنان، ط.3، 1983م، ص:275.

50. عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية**، ص:203.

في معرفة النص قائم على دعامة القلب، لا العقل، مركزا على المسألة التي تعرضها الآية، ببيان أثرها في القلب بما يسمونه الإشارة، وقد أشار أبو العلاء عفيفي إلى أنّ ابن عربي يبني تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن، وأنّ المؤوّل يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى أعلى وأعمق روحانية، لأن ذلك أشد اتصالا بنفس الإنسان وقلبه، والإنسان مؤلف من نفس وبدن، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف، وهكذا تقوم المعرفة التأويلية ـ من هذا المنظور ـ على أساس من الذوق الروحي، والكشف الإلهي»[51]، إذن فالتأويل عند الصوفية قائم على ما يلي:

> دعامة اللغة عند المعتزلة قائمة على مبدأ التخريج المعجمي للألفاظ حتى لا تتعارض مع أصل من أصول الاعتقاد أثناء تأويل الآية.

ـ اعتبار اللغة الصوفية لغة أخرى مغايرة.

ـ هذه اللغة (لغة الصوفية) هي لغة إشارية.

ـ أن المعاني والحقائق التي يعبر عنها الصوفية هي حقائق ذوقية روحية.

ـ لا يمكن فهم لغة المتصوفة إلا بالذوق.

ـ أنّ التأويل هو المخرج الذي تنفتح به مغاليق النص الصوفي.

وبالتالي فإن أحسن تعريف ومفهوم للتأويل في التصوف يرتبط باتجاهين:

الأول؛ اتجاه متعلق بتأويل القرآن الكريم وهو الذي خلاصته في عبارة السهروردي: «التأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، ويختلف في ذلك باختلاف حال المؤوّل من صفاء الفهم والمعرفة والقرب من الله»[52].

الثاني؛ اتجاه متعلّق بتأويل أقوالهم في الأحوال والمواجيد بما يدفع التعارض الذي يتوهّمه عامة الناس أثناء تلقيه فيكذبون ويتهمون بالزندقة والكفر والإلحاد، وخلاصته

---

51. عبد القادر فيدوح، **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، ص:184.

52. أحمد عبد المهيمن، **إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد**، 29/2، 32.

كما صاغها أبو حامد الغزالي: «هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره، وهذا إما أن يقع من العامي مع نفسه، أو من العارف مع العامي، أو من العارف مع نفسه، بينه وبين ربه»[53].

فهذا الاتجاه التأويلي هو الذي جاء فيما عرف بـ «تأويل الشطح» عند بعض العلماء منهم عبد الوهاب الشعراني فيكتابه «تأويل الشطح» الذي مرّ ذكره، و«شرح الشطحات» لـ «روزبهان البقلي» والذي حققه المستشرق هنريكوربان، قال فيه محقق «تأويل الشطح «للشعراني»، الدكتور قاسم محمد عباس في معرض تحليله لمفهوم الشطح من خلال (المفارقات الإلهامية) التي تفرز دلالات ذلك الشطح: «ولهذا السبب فإن الباحث الذي يحاول أن يحدّد دلالة وحيدة لهذا المفهوم (مفهوم الشطح) من خلال مروره بتطوّره، سيصطدم برؤية روزبهان الحادة وسينجرّ على التفكير في (المفارقة الإلهامية) كونها تغطي ـ وبشكل واضح ـ كامل الدلالات التي حاول روزبهان تلخيصها بالشطح الذي أفرد له كتابا ضخما لم يسبقه أحد إليه بهذا الاتساع...»[54].

53. أبو حامد الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، تحقيق: رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة ـ دمشق، ط.1، 1996م، ص:63.

54. قاسم محمد عباس، **مدخل كتاب: تأويل الشطح للشعراني**، ص:14.



قانون التأويل

دراسة في المفهوم وحتمية إعادة البناء

د. محمد المنتار
رئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء

أولا ـ قانون التأويل: دراسة في المفهوم

تبوأ البحث عن معرفة ما يؤول إليه الكلام، وإبانة ما يكتنفه من احتمالات في مساقات النصوص الشرعية، حيزا هاما في المجال التداولي للمعرفة الإسلامية، وشكلت المعرفة الأصولية أحد المجالات التي عرفت وعيا وظيفيا بمكانة مفهوم التأويل في إنتاج المعرفة، ومن ثم وظيفية تأسيس قوانينه وبناء قواعده.



افتتح محمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) رسالته بتعريف البيان، وأثره في تفهيم الكلام، وفقه معانيه، فقال: «فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم الله به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه. فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وصوما وحجا، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن.. ومنه ما



أحكم فرضه بكتابه وبين هو كيف على لسان نبيه مثل عدد الصلة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه. ومنه ما سن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مما ليس لله فيه نص حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله، صلى الله عليه وسلم، والانتهاء إلى حكمه فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل. ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»[1]

ولم يكتف الشافعي بإيضاح متعلقات مفهوم البيان، بل حدد مداخل أخرى لتعقيد قانون للتأويل من منطلق أصول الفقه؛ وذلك من خلال إثارته ثنائيات الرأي والحديث، والتمييز بين القطعي والظني، وغيرها، مع ضرورة اعتبار كل ذلك في عملية الاجتهاد، وفهم المعاني الشرعية واستنباطها من أدلتها الكلية والتفصيلية.

وإلى جانب المعرفة الأصولية، أخذ التأويل نفساً جديداً على يد علماء اللغة الأوائل؛ منذ ألف أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 209 هـ)كتاب «مجاز القرآن»، حيث ولدت مصطلحات المجاز والتشبيه والتمثيل، لإخراج معنى الآيات عن دلالتها الموهمة بالتشبيه وغيره، كما نضج إشكال التأويل في بيئة أهل الكلام والفلسفة، في سياق الاختلاف حول العلاقة بين العقل والنقل، وأيهما يقدم على الآخر، وأيهما أساس للآخر، باعتبار حجية كل منها والعقل، وقطعيتهما في الوصول ألى يقينيات وحقائق عملية.

لقد حملت اجتهادات وآراء العلماء منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وبدايات القرن الثالث، شرارات منهجية، مهّدت لمرحلة ثانية في النظر التأويلي للنصوص الشرعية؛ حيث ظهرت فرق إسلامية أنشأت ممارسات للتأويل؛ فنجد المعتزلة قامت بمحاولة جعل التأويل قانوناً يرجع إليه؛ مع أمثال القاسم بن إبراهيم الرستي، الزيدي المعتزلي (ت246 هـ)، والقاضي أبو الحسن عبد الجبار المعتزلي (ت 415هـ) ، وغيرهما. كما ظهرت عند عدد من الفرق قراءات للنصوص الشرعية موجهة تتوسل بأدوات غير منهجية، همّها افتعال تعارض متوهم بين النقل والعقل.

إن الواقع الفكري الذي نشأت فيه العلوم الإسلامية، دعا طائفة من العلماء من مختلف الفرق والمذاهب، إلى الكتابة في موضوع «**قانون التأويل**»، منطلقهم في ذلك

1. الشافعي، **الرسالة**، ص: 21-22

أن النظر التأويلي، يقتضي وضع آليات، ومحددات، وقوانين تجعل المرور من النص إلى الواقع، عملية لها شروط تؤطرها، وضوابط تَحْكُمها.

ويأتي الإمام أبو حامد الغزالي (505 هـ) من أوائل الذين انتبهوا لسؤال قانون التأويل[2]؛ حيث ألف رسالة طريفة تحمل عنوان «قانون التأويل»، وفي كتاب آخر هو «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة».

وبنفس الاهتمام خاض أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543 هـ) غمار هذا المجال فألف كتابا فريدا تحت عنوان «**قانون التأويل**»، وإن لم يكن هذا الكتاب محصوراً بموضوع التأويل، بل كان تأليفه جامعاً لعلوم شتى، تتصل كلها بمناهج تفسير القرآن وفهمه، مع استطراد كثير من المعارف والحقائق الدينية[3].

شكلت المعرفة الأصولية أحد المجالات التي عرفت وعيا وظيفيا بمكانة مفهوم التأويل في إنتاج المعرفة.

وصاغ ابن رشد الحفيد (ت595 هـ) نظرية عامة للتأويل، حيث اجتهد في وضع قواعد للتأويل، كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل، أو بمعنى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهري للنص الديني.[4]

واجتهد أبو الحسن علي بن أحمد التجيبي الحَرَالِّي المراكشي (ت638هـ) في تأسيس «قوانين في التطرق إلى الفهم، تنزل في فهم القرآن منزلة أصول الفقه في فهم القرآن»[5]، وقد جعل هذه القوانين في فهم القرآن هي موضوع رسالته الأولى التي سماها: «مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل».

---

2. يقول ابن تيمية: «... وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره في رسالته الأضحوية، وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبا وباطلا ومخالفة للحق فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة..» **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية، 1/ 5.
3. أبو بكر بن العربي، **قانون التأويل**، ص:49.
4. زينب محمود الخضيري، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، ص:127-128.
5. محمادي الخياطي، **تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير**، ص: 27-28.

وستقف في هذه المقالة على إسهامات كل من أبي حامد الغزالي، وأبي بكر بن العربي، وذلك بالنظر للدواعي التي جمعت الرجلين للإسهام في تأسيس قانون للتأويل، سواء على مستوى مجال اشتغالهما، أو على مستوى وعيهما بواقع علوم الدين وما كانت تستدعيه من إعادة كشف وبيان أو على حد تعبير الغزالي، إحياء علوم الدين.

ثانيا - أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) والتأسيس لقانون كلي للتأويل

بذل العلماء جهودا لوضع قانون للتأويل، واجتهدوا في بناء ضوابط حافظة للفهم من الزيغ والشطط، وقد كان لأبي حامد الغزالي فضل تميز وسبق في خوض غمار هذا البذل من خلال توقه لبيان قواعد لفهم المراد من النصوص الشرعية، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «... إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات؛ فإما أن يجمع بينهما، وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين. وإما أن يردا جميعا، وإما أن يقدم السمع، وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض.

> إلى جانب المعرفة الأصولية، أخذ التأويل نفساً جديداً على يد علماء اللغة الأوائل.

وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما، وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام، وما لا يستدل به... وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة منهم أبو حامد، وجعله قانونا في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل...»[6]

لقد اشتغل أبو حامد الغزالي على قانون الـتأويل في مرحلة من تاريخ الأمة عرفت اضطرابات فكرية وسياسية، واجتماعية، وقد تميزت هذه الحقبة باحتدام خلافات

6. ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 1/ 8.



عقدية، ومذهبية، بين فرق متعددة، وكان التأويل سلاح جميع الفِرق في الانتصار لدعواها.

والناظر في مؤلفات أبي حامد الكثيرة، يجد سؤال التأويل ومتعلقاته من قوانين وضوابط وغيرها، كل ذلك حاضرا في متون صفحاتها، ولا سيما «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، و«إلجام العوام عن علم الكلام»، و«المستصفى من علم الأصول»، ولمحورية هذا السؤال في عملية الاجتهاد والاستمداد من النصوص الشرعية، خصه الغزالي برسالة مستقلة بديعة سماها «قانون التأويل» أو «القانون الكلي في التأويل».

لقد نما التأويل في أحضان السجالات المعرفية والفكرية التي خاضها علماء الكلام والعقيدة وأهل الفلسفة، في سياق العلاقة الجدلية بين المعقول والمنقول، وأيهما أصل للآخر؟ وأي منهما يقدم على الآخر؟ النقل أم العقل؟ مع استحضار أسئلة محورية في هذا الصدد من قبيل سؤال القطعية والظنية، وسؤال الدلالة، والبرهان، وغيرها من الأسئلة، التي حاول علماء الأمة تحرير محل النزاع فيها.

وبعد أن عرف الغزالي مفهومه للتأويل في كتابه «المستصفى» بقوله: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[7]

وقد لخص الغزالي بنظرة تكاملية، الخلاف التأويلي الذي نتج عن فهوم العلماء لثنائية المنقول والمعقول، في القرون التي سبقته، فانقسموا إلى مفرِط ومفرِّط، حيث يقول: «بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر، وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد لنظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا، والمنقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه. وإلى من جعل المنقول أصلا، والمعقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه. وإلى من جعل كل واحد أصلا، ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما»[8].

7. الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ص196

8. الغزالي، **قانون التأويل**، ص: 6





ومن مدخل تحرير محل النزاع، خاض الفخر الرازي (606 هـ) مسار الكشف عن العلاقة الجدلية بين المنقول والمعقول في ارتباط بالدلائل القطعية، ليخلص إلى وجوب قانون كلي ضابط لمجريات هذه العلائق، وفي ذلك يقول رحمه الله: «اعلم أنّ الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة ثقيلة يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

ـ إما أن يَصدق مقتضى العقل والنقل؛ فيلزم تصديق النقيضين وهو مُحال.

ـ وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو مُحال.

ـ وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

ـ وإما أن تصدق الظواهر النقليـّة وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل.

لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وظهور المعجزات على يد محمد صلى الله عليه وسلم ولو صار القدح في الدلائل العقلية، صار العقل متهمًّا، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول.

وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يُفْضي إلى القدح في العقل والنقل معًا، وأنّه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يَبْقَ إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية، إما أن يُقال: إنها غير صحيحة، أو يُقال: إنّها صحيحة، إلا أنّ المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوَّزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم نُجَوِّز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا **هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات**، وبالله التوفيق»[9].

وقد عَمَدَ ابن تيمية (721 هـ) إلى مراجعة السؤال القديم من منظور جديد نفصله كما يلي: إذا تعارض النقل والعقل فهنالك عدة احتمالات: أن يكونا قطعيَّيْن، أو يكونا ظنّيَّيْن، أو يكون أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا.

9. فخر الدين الرازي، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص: 220-221.

في الحالة الأولى: يستحيل أن يتعارض قطعي العقل مع قطعي النقل؛ لأن خالق العقل والكون هو الذي أنزل النص والوحي، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف:54)، وقال سبحانه:﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك:14)، يقول ابن تيمية: «فلا نسلم إمكان التعارض حينئذٍ». وهذه كانت أبرز وأخطر إضافات ابن تيمية رحمه الله إلى هذه القضية الجدلية القديمة. أما في الحالة الثانية: إذا تعارض القطعي مع الظني قُدِّم القطعي سواءً أكان عقليًّا أو نقليًّا، يقول: «فالقطعي هو المقدَّم مطلقًا، وإذا قُدِّر أنّ العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيًّا، لا لكونه عقليًّا»[10].

> الواقع الفكري الذي نشأت فيه العلوم الإسلامية، دعا طائفة من العلماء من مختلف الفرق والمذاهب، إلى الكتابة في موضوع قانون التأويل.

أما عن الحالة الثالثة: يُبيِّن ابن تيمية أنّ العقل والنقل إذا كانا ظنِّيين قُدِّم أكثرهما رُجْحانًا وقرائن، عقليًّا كان أو نقليًّا، فكُلّ ما ثَبَت من مسائل العقيدة في الكتاب والسنة، يصدقها العقل الكامل الصحيح الذي يُستخدم بدقةٍ وإمعانٍ؛ لأن العقل الصريح في دلالته على المراد، لا يمكن أن يخالف المنقول الصحيح الثابت؛ لأن العقل والنقل وسيلتان لغايةٍ واحدةٍ، هي الوصولُ إلى الله.

والوسائل التي تؤدِّي إلى غايةٍ واحدةٍ لا يمكن لها أن تتعارض، يقول: «... المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأمَّلت ذلك في عامّة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شُبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهذا تأمَّلته في مسائل الأصول الكبار: كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد، وغير ذلك. ووجدت ما يُعْلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال: إنه يخالفه إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تَجَرّد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمُحَالات

10. ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 1/ 86-87.



العقول بل بمُحَارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقلُ انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[11]

وقد لخص **أبو حامد الغزالي قانون التأويل** في ثلاث وصايا علمية، هي كالآتي:

ـ الوصية الأولى: عدم الطمع فيما لا يتبيّن فيه وجه التأويل أصلا» مثل الحروف المذكورة في فواتح السور طالما لم يصحّ فيها معنى بالنقل، معللا ذلك بقصور المؤوّل في المعقول، وكذا تباعده عن معرفة المجالات النظرية، لدرجة أنه قد «يرى ما لا يعرف استحالته ممكنا»، أو «لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول»[12].

> اشتغل أبو حامد الغزالي على قانون التأويل في مرحلة من تاريخ الأمة عرفت اضطرابات فكرية وسياسية.

وفي اختياره لهذه الوصية ذهب أبو حامد إلى أنه لا محالة للمؤول حتى يكون منطلقه ومنتهاه سليما، من الاعتراف بأن علم الإنسان سيظل قاصرا مهما علَت مرتبته، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85)، من هنا يقرر، رحمه الله، أن: «العالم الذي يدّعي الاطلاع على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله لا لوفوره»[13]

يشترط الغزالي لصحة هذا التأويل بهذا المعنى ثلاثة شروط، ينبغي أن يتقيد بها المؤول: أحدها: أن لا يطمع المؤول في الاطلاع على جميع المعاني المضمنة في باطن النص، فإن ذلك في غير مطمع، وليتل قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85)، ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء فضلا عن المتوسطين وليعلم أن العالم الذي يدعي الاطلاع على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله لا لوفوره.

الثانية: أن لا يكذب برهان العقل أصلا، فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية

11. ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**،1/ 147
12. الغزالي، **قانون التأويل**، ص: 20.
13. **قانون التأويل**، ص: 21.



المزكي الكاذب. والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع، وإذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله ونفي الصورة.

الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات فإن الحكم على مراد الله سبحانه وتعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر، فإنما يعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده، إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلا واحدا فيتعين، ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثيرة فمتى ينحصر ذلك؟ فالتوقف في التأويل أسلم

أما الوصيّة الثانية، فهي أن لا يُقبل المؤوّل على تكذيب برهان العقل، فإن العقل لا يكذب ـ يقول الغزالي ـ وبيان ذلك أن «العقل مزكى الشرع» لأن الشرع يعرف بالعقل، «ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب»[14]

ونأتي إلى الوصية الثالثة، وهي المتمثلة في الكفّ عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فـ«الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر، فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلا واحدا، فيتيعيّن الواحد بالبرهان».

يقول أبو حامد الغزالي: «ولست أرى أن أحكم بالتخمين، وهذا أصوب وأسلم عند كل عاقل، وأقرب إلى الأمن في القيامة، إذ لا يبعد أن يسأل في القيامة ويطالب ويقال: حكمت علينا بالظن، ولا يقال له: لم لمْ تستنبط مرادنا الخفيّ الغامض الذي لم يؤمر فيه بعمل، وليس عليك فيه من الاعتقاد إلا الإيمان المطلق، والتصديق المجمل وهو أن يقول: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران:7) فهذه المطالبة في القيامة بعيدة، وإن كانت فالجواب عنها أسهل، ولذلك قال الإمام (يقصد الإمام مالك بن أنس) رضي الله عنه لما سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[15]

14. **قانون التأويل**، ص: 21 بتصرف.

15. أبو حامد الغزالي، **قانون التأويل**، ص:24.





ويفصل أكثر في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» بقوله: «وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبره. أو كيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع واستبصر، فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر أو لا يعلم أن حظى العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر، هيهات قد خاب على القطع والبت، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات»[16]

ثالثا ـ أصالة قانون التأويل عند ابن العربي المعافري (ت543 هـ)

منذ أملى ابن العربي كتابه «قانون التأويل» سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة للهجرة، كما صرح بذلك في عارضة الأحوذي: «... فَطُرُقُ تفسيره محكمة في كتاب «قانون التأويل» أمليناه سنة ثلاث وثلاثين بجميع وجوهها، خذ ومعنى اللفظ عربية ... »[17]، كان ذلك إيذانا بحقبة علمية تولد في بلاد الغرب الإسلامي، قوامها تأصيل قوانين وقواعد منهجية في التعامل مع مصادر المعرفة الإسلامية.

وهي قوانين استخلصها أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري في النصف الأول من القرن السادس الهجري، في خضم ما عرفة هذا القرن من تغيرات في مجال المعرفة الإسلامية، من ذلك التغيرات المفصليَّة في مسار الفكر الكلامي في العالم الإسلامي عموما، والغرب الإسلامي على وجه الخصوص؛ حيث تبلورت أسس المدرسةُ الأشعرية المغربية، ووضعت ومناهجها، ومن هذه التغيرات ما أثير على خلفية إحراق كتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي، وأفول دولة المرابطين، وظهور دولة الموحدين مع ابن تومرت، وما تلا ذلك من إحراق لعدد من كتب الفروع في المذهب المالكي.

ومن أبرز ما عرفته بلاد المغرب والأندلس في هذا القرن، انتشار المذهب الظاهري، الذي يقوم على أساس الأخذ بظاهر النص والاعتماد عليه كأصل من أصول العلوم لا

16. الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص: 5-6

17. أبو بكر بن العربي، **عارضة الأحوذي**، 11/ 49



سيما في الفقه الإسلامي، والذي انعكست آثاره على باقي حقول المعرفة الإسلامية، من علوم لغة عربية، وعلم أصول فقه، وعقيدة، وعلوم قرآن، وتفسير، ومختلف قضايا التأويل، وهي مسائل ومطالب لها ارتباطها البيّن بسير وسلامة الاستمداد والاستنباط من الوحي.

> نما التأويل في أحضان السجالات المعرفية والفكرية التي خاضها علماء الكلام والعقيدة وأهل الفلسفة.

وفي هذا السياق نجد وعي أن أبا بكر ابن العربي، كان واعيا بهذا الواقع العلمي، حيث يقول عن سياق تآليفه: «وحين استنورت الطريق، ولاحت لي جادةُ التحقيقِ، وتحقَّقَ عندي أن كتاب الله هو المرشدُ إليه، والدليلُ عليه، لم آل في الترقي إلى دَرَجِ المعرفة، وإذا لم يأت العبدَ من الله سداده، ولا كان من بحره استمداده، لم يغن عنه اجتهاده.»[18]

كما نستشف أصالة ابن العربي في بحث وتحرير قواعد وضوابط للعملية التأويلية، عند ذكره لسبب تأليفه لكتابه «قانون التأويل»، حيث يقول: «قد كنا أملينا فيه (أي في التفسير) في كتاب «أنوار الفجر» في عشرين عاماً ثمانين ألف ورقة، وتفرقت بين أيدي الناس، وحصل عند كل طائفة منها فن، وندبتهم إلى أن يجمعوا منها ولو عشرين ألفاً، وهي أصولها التي ينبني عليها سواها، وينظمها على علوم القرآن الثلاثة: التوحيد، الأحكام، التذكير، إذ لا تخلو آية منه بل حرف عن هذه الأقسام الثلاثة، إلاَّ أن فساد الزمان ومواصلة الإخوان .. والأقران، وضرورة الرياض والمعاش الملازمة للإنسان، قواطع نفي المتاع بقطع أسباب الإمتاع.

وقد كُنَّا عوتبنا في إعراضنا عن مجموع في تفسير القرآن يثلج حرارة الصدور ... فاعتذرنا، فما قبل عذري، وقيل لي: قد شاهدناك تملي فيه نيف على عشرين عاماً بالوسطى لملأ النشر، وأعجز عن تحصيله البشر، فقلت: كان ذلك والشباب بنضارته، والعمر في عنفوانه، فأما الآن وقد ولّيا، فقد ولّيا معهما، وهذا أوان تفريقي، فكيف أحاول أن أجمع تحقيقي.... فجردت مئة ورقة قانوناً في التأويل لعموم آي التنزيل، تأخذ بصيغ

18. **قانون التأويل**، ص:455.





الشادي، وتبيد الهمم للهادي، فمن وجده فإنه لباب الألباب، وشارع عظيم إلى كلّ باب »[19].

إن المعرفة العلمية التي اكتسبها ابن العربي من خلال رحلاته وما حصله من علوم ومعارف، مكنته من الارتقاء إلى الإسهام في تأسيس قانونه بعزم وثقة ووضوح رؤية، مع الالتزام بكتاب الله وما صح من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث يقول: «وقد كان تأصل عندي بما قدمتُه تثقيف الدليل وقانون التأويل، فولجت من ذلك جنة لا يتكدر تسنيمها، ولا يتغير نعيمها ولا يتغير نعيمها...»[20].

> من شواهد أصالة النظرية التأويلية لدى ابن العربي، البناء المنهجي الذي انطلق منه لبيان روح قانونه.

إن همّ التفسير كان حاضرا لدى أبي بكر، كما ظهر ذلك جليا عند حديثه عن رغبته تقييد ما ضاع من إملاءات لها محوريتها في عكس وعي الرجل بالعملية التفسيرية عموما، والتأويلية على وجه الخصوص، لكن هناك عوامل أخرى استحضرها ابن العربي قبل أن يقدم على تأليف قانونه، من أهمها رغبته في الاستدراك على شيخه أبي حامد الغزالي في نظريته للتأويل.

ذلك أن من أهم شواهد خصوصية النظر التأويلي لابن العربي وأصالة قانونه، استحضاره الواضح للواقع العقدي الذي عاصره وعاش تشكل مفاصله، خاصة ما يتعلق بالمذهب الأشعري ورواده إمام الحرمين الجويني، وتلميذه الغزالي، والمذهب الصوفي مع أمثال القشيري، وقد نظر ابن العربي لهذا الواقع بعين ناقدة، حيث لا يتردد في بيان تهافت آراء، ووجاهة أخرى، مستفيدا من مجهودات شيخه ومعلِّمه، الغزالي، ومذكِّرا بجدة آراء من أورد أقوالهم ممن سبق ذكرهم، وفي ذلك يقول: «وقد كان دَانِشْمَنْد، رحمه الله، حين عرضي عليه، زَيَّفَ مَا زَيَّفَ، وعَرَّف ما عَرف، فتخلَّص الاعتقاد، وتحصل المراد، ووقف الأمر على قسمين: أحدهما؛ معرفة النفس، والثاني؛ معرفة الرب»[21].

19. القبس

20. **قانون التأويل**، ص:457.

21. أبو بكر بن العربي، **قانون التأويل**، ص:457.



ومن شواهد أصالة النظرية التأويلية لدى ابن العربي، البناء المنهجي الذي انطلق منه لبيان روح قانونه، وهو بناء يقوم على أسس ومحددات، من أبرزها تنصيصه على محورية معرفة النفس وأقسام أحواله، ومعرفة الرب، وحقيقة المثل.

ومن قواعد التأويل عند ابن العربي، معرفة أقسام العلوم، ومراتبها النظرية والعملية، وفي يقول: «أما معرفة العلوم لنا على الجملة فممكن، وضبطها بالتقسيم جامع لنشرها. وهي من وجه على ثلاثة أقسام: علم باللفظ، وعلم بالمعنى، وعلم بوجه دلالة اللفظ على المعنى. وهي تنقسم من وجه آخر على أقسام أخر، والتقسيم نوع من العلوم، فإن الشيء ينقسم من ذاته ومن صفاته، ومن متعلقاته، وقد لا ينقسم من الذات بطريق... وتنقسم أيضا إلى خالق ومخلوق... وتنقسم العلوم من وجه آخر إلى ظاهر وباطن... وتنقسم من وجه آخر إلى نظري وعملي، وتنقسم من وجه آخر إلى علم عقد وعلم عمل. فأما انقسامها إلى ثلاثة، وهو علم باللفظ إلى آخره، فهو فن لغوي، وذلك بمعرفة وقوع العبارة على المعنى المراد»(22)

وكنموذج لأصالة التحرير العلمي لقانون التأويل عند ابن العربي، أسوق نموذجا حيا، كما بسطه رحمه الله، في مجال علوم القرآن، يقول فيه: «ذكر الخبر عن علوم القرآن: وقد تحقق كل عالم أن كتاب الله وسنة نبيه بيان لكل معلوم، فإن العقول وإن كانت خلقت مستعدة لقَبُول المعارف وتمييز الحقائق، فليس في الإمكان إحاطتها بجملتها، فإن الإِحاطة لا تكون إلا للمحيط، وذلك معلوم قطعاً، حتى أن الأوائل قالوا: إن الجزء يستحيل أن يكون مسيطراً على الكل، واستحسنه إمام الحرمين، وليس ذلك بحسن، فإنه أمر معلوم من طريق العادة، ليس من طريق الوجوب العقلي، إذ من الجائز أن ييسر الله للعقول إدراك كل معقول، كما يتيسر بإذنه في الدار الآخرة، وقد بينا ذلك في كتب الأصول. وإيجاز شرحه: أن المعلومات على قسمين معدوم وموجود، والموجودات على قسمين: خالق ومخلوق، والأوقات قسمان: دنيا وأخرى، والأعمال قسمان: نافع وضار.

وعلى هذا تُخَرَّجُ جميع علوم القرآن، وهو مما اتفق عليه العقلاء من المتشرعين، وإنما اختلف المختلفون وتشبث الملحدون بتفسير هذه المعاني، فَفَسَّرَها قوم بمعاني فارغة، وآخرون بمعاني باطنة، وطائفة بظاهر، وجملة بتأويل مجازي، وملة برد كلي، واستيفاء

22. **قانون التأويل**، ص: 506-541.

القول في هذه المعاني في كتب «الأصول»، وبيانها كلها على ما هي عليه من حقائق الصفات في كتاب الله تعالى.»[23]

رابعا. حتمية إعادة بناء قانون التأويل في سياقنا المعاصر

لئن كان التأويل من المفاهيم التي تجاذبتها حقول معرفية عديدة، في مقدمتها أهل التفسير، وأهل الأصول، والفقهاء، وأهل الحديث، وأهل اللغة، والصوفية، والفلاسفة والمتكلمين.. باعتباره من المداخل الأساسية لاستئناف حركة الأمة في الاجتهاد والاستدلال؛ والفهم والتنزيل، والإفادة من إمكاناته، بما ينسجم ومقومات التصور الإسلامي المعرفية، وخصوصية القرآن الكريم، من حيث مصدريته الإلهية العلوية، ومرجعيته الحاكمة، وروحه الناظمة.. وبما لا يتعارض مع مقاصد الإسلام الكلية ومنظومة قيمه القرآنية..

مما اقتضى بذل الجهد المطلوب لفهم أسس تفعيله، وتحديد ضوابط تحكم استثماره، كان من ثمار هذا الجهد إبداع علماء الأمة وحرصهم على تحرير «قانون التأويل»، لرسم المنهج الأسلم للاستمداد من الأصول المعتبرة، سواء في مجال مناهج علوم القرآن وتفسيره، كما الحال مع ابن العربي المعافري، أو في مجال الجدلية التي عرفتها المعرفة الإسلامية في القرنين الخامس والسادس بين العقل والنقل مما دفع الغزالي إلى تأسيس قانون للتأويل، يجلي فيه الفرقة المتوسطة؛ الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا.

وباختيار الغزالي الجمع بين المنقول والمعقول، واعتبار كل واحد منهما أصلا مهما، يكون قد حدد المعنى الصحيح للتأويل، والذي يتوجب العمل به بالبرهان العقلي من أجل معرفة الحق انطلاقا من النصوص الشرعية، بناء على أن المعرفة العقلية الحقة لا تكذب بالشرع.

لئن كانت للتأويل كل تلك الخصوصية فقد أضحى هذا المفهوم الفريد، في العصر الحديث هو الموّجه والمحرك للعلوم الإنسانية، والاجتماعية والقانونية، ومختلف

23. **قانون التأويل**، ص: 504-505.



النظم السياسية والمدنية، ومختلف الظواهر الثقافية التي تشغل عالمنا المعاصر، وتَبوّأ البحث في تأويلُ النّصّ القُرآنيّ مَوضعَ الصّدارة، حيثُ أثيرَت تَساؤلاتٌ حَول منهج التّعامُل معه، والنّظرِ فيه، والمُقدّماتُ المعرفيّةُ والمنهجيّةُ المسعفة في فَهمه وقراءَته قراءة تأويليّة جَديدة..

وقد ازدهرت في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة العديد من أضرب التأويلية الجديدة، التي عملت على تطبيق بعض مبادئ اللسانيات ومنهجيات التأويل على النصّ القرآني؛ وهي القراءات التي لم تخل من مزالق نظرية ومنهجية، أثارت العديد من الانتقادات والاعتراضات، في حقل المشتغلين بالعلوم الإسلامية.. مما بات يستدعي رصدها وتتبعا، والقيام بمراجعات فكرية رصينة، ودراسات علمية متأنية، وقراءات نقدية لأسسها النظرية، وما يتصل بها من الأنساق المفاهيمية، والأطر المرجعية، والنواظم المنهجية.

وهنا تبرز حتمية إعادة بناء قانون للتأويل، يجعل النص المؤسِّس في منأى عن أن يكون مجالًا للمزايدات والإقحام المغرض، أو العبث بقطعيات النصوص قبل ظنياتها، وفي المقابل قانون يمكِّن من الفهم الصحيح لمقاصد الدين وغاياته العليا.

> من قواعد التأويل عند ابن العربي، معرفة أقسام العلوم، ومراتبها النظرية والعملية.

إن مسألة التأويل تقع في قلب التحولات العلمية والتاريخية التي يعرفها العالم المعاصر، والعالم الإسلامي في موقع القلب منه، ولسنا اليوم بصدد تأويل بصيغة المفرد وإنما بصدد تأويلات، ولا يمكن في سياقنا الراهن الحديث عن هذه التأويلات دون الحديث عن رهانات التأويل؛ وهو ما جعل تأويليا غربيا، من حجم بول ريكور، يتحدث، بحق، عن «صراع التأويلات». الأمر الذي يبرز أهمية التشديد على استعادة السؤال حول حتمية بناء قوانين للتأويل يكون من اللازم مراعاتها لتبيئة هذه المنهجيات بما يجعلها منسجمة مع طبيعة نظامنا المعرفي الإسلامي. وهو ما يؤهلنا لتجاوز ما علق من اختلالات في تاريخ الفكر، وبناء منهجيات جديدة تؤسس لعلاقة جديدة بالنص القرآني، وتسعف في تلقّ جديد لهادياته..

أفق الفهم: العقل والمعنى في رؤية الشيخ الحرالي المراكشي

د. عبد الرحيم مرزوق
أستاذ الدراسات القرآنية بكلية الآداب، الجديدة ـ المغرب

في البدء كانت الكلمة؛ أي كان البحث عن معنى يفسر الإنسان بهما يختلج في صدره، وما يحيط به في العالم الخارجي. كان إدراك الوجود، حسًا وعقلاً، وعيًا يتطور بمقتضى علامات ورموز، يعبر بها الإنسان عن ذلك الوعي. وكان الإدراك وعلاقته بالرمز، واللفظ منه، مسألة وجودية ومعرفية، تجلت في إشكالات وأسئلة مقلقة منها: ما العقل؟ وما علاقته بالمعنى؟ وهل العقل يعقل المعنى؟ وهل يعقله على حقيقته؟ وما حدود ما يعقله العقل؟ وهل المعنى كَوْنٌ لا نهاية له، تقيده البنية اللغوية، أم هو صورة ذهنية واسعة لا نحيط بها علما؟ تلك أسئلة بحثها اللغويون والفلاسفة والمفكرون منذ القديم إلى اليوم.



وكان للشيخ الحرالي المراكشي[1] في مسألة العقل والمعنى بحثٌ مختلفٌ، يُنبأ عن آراء خصبة، وأفكار مُبدعة. كانت فكرة المعنى باعثًا

1. هو أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن بن إبراهيم التجيبي المراكشي، الأندلسي، المرسي، الحرالي (نسبة إلى حرالة قرية قرب مرسية). عاش في أيام الدولة الموحدية.



للشيخ على القول في علاقة الإنسان بالوجود، فيما يُحسّه الإنسان وفيما يَعقله. فكان مفهوم المعنى ينطلق عنده من الخلفية الأنطولوجيا والمعرفية التي تسنده، وينطلق كذلك من الأصول المنهجية، التي سماها بقوانين الفهم[2]، والتي تصل مفهوم المعنى لديه بغيره من المفاهيم. وكان مفهومه للمعنى، وحدوده الخمسة، كما رسمها، منبثقًا من مفهومه للتعقل ومراتبه؛ إذ كان يرى أن التعقل أطوارٌ، وله تعلقٌ بالدراية؛ والدراية هي إدراك للمعنى، أو هي بعبارته «إطلاع يُتأتى إليه الناظرُ المفكرُ بما قُدم إليه في فِطرته ورتبة عقله»[3]. ولم يكن وهو يأصل لمسألة العقل والمعنى بمنأى عن المعنى القرآني. كان بحثه في أطوار العقل تمهيدًا للقول في رتب معاني القرآن وجَمْعِ نبأه.

وولد في مراكش، وبها نشأ ودرس على جماعة من العلماء. وكانت مراكش آنذاك العاصمة العلمية للغرب الإسلامي كله. لقي جماعة من الفضلاء شرقا وغربا؛ كان بارعا في علم الكلام والمنطق والطبيعيات والإلهيات وأصول الدين وأصول الفقه وعلم التفسير وأما علم العربية لغة وأدبا ونحوا فقد كان، كما قال الغبريني، متقدما فيه. وكان ـ كما قيل ـ من العجائب في جودة الذهن واستخراج الحقائق. من مؤلفاته: إبداء الخفا في شرح أسماء المصطفى ﷺ، وحقق له الأستاذ محمادي بن عبد السلام الخياطي تراثه في التفسير، المتضمن لأربعة أعمال :**1** ـ مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل، **2** ـ عروة المفتاح، **3** ـ التوشية والتوفية للمفتاح، **4** ـ **نصوص من تفسير الحرالي المفقود**. ينظر ترجمته في: **عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية** للغبريني، ص:143ـ155، **سبك المقال لفك العقال** لابن الطواح، ص:83ـ91، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام** للعباس بن إبراهيم، 100/9ـ111، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** لمحمد مخلوف، ص:181، **سير أعلام النبلاء** للذهبي، 47/23، **طبقات المفسرين** للداودي، 392/1، **نفح الطيب للمقري**، 392/2. وبتفصيل ينظر: **أبو الحسن الحرالي المراكشي آثاره ومنهجه في التفسير**، محمادي الخياطي، ص:45 وما بعدها.

2. وضع الشيخ الحرالي مجموعة من القواعد في تفسير القرآن، أو قوانين الفهم، كما سماها، تختص بالتطرق إلى فهم القرآن، وتتنزل في فهم القرآن منزلة أصول الفقه في تفهم الأحكام. وكان الشيخ يستعمل مصطلح الفهم بدلا من التفسير أو التأويل، إذ كان يراهما مانعين من الفهم. والفهم كما عرفه في حِكمه هو «الأخذ من إفادة الخطاب من غير حاجة إلى سابق فَسْرٍ، ولا نَظرٍ إلى مُتقدَّم علم سابقٍ، فيأخذ الفاهم من القرآن ما أعطاه القرآن لسماعه إياه على خُلوٍ من عَقْدٍ سابقٍ ولا من مذهبٍ مُتقدم ولا من فَسْرٍ مُتقيد». ومن هاهنا آثرنا أن يكون عنوان هذه الدراسة أفق الفهم بدلا من أفق التأويل، وإن كان الفهم هو أيضا ضرب من التأويل. ينظر: **مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل ومخطوط الحكم**، ورقة [183/ب] نسخة المكتبة الوطنية الفرنسية بباريس رقم:1398.
3. **إبداء الخفا في شرح أسماء المصطفى**، الحرالي، ص:331. طبع مع «**عقد الزبرجد من حروف سيدنا محمد** ﷺ، للشيخ عبد الوهاب الأحمدي، **وفخر الأبرار في بعض ما في اسم سيدنا محمد المختار من الأسرار** للشيخ شمس الدين الخليلي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، 1428هـ ـ 2007م.

لقد كان أفق الفهم في بحث العلامة الحرالي واسعَ التصور، عميقًا، بعيدًا غوره إلى ما وراء ذلك مما لا يعلمه إلا الله تعالى. المعنى عنده مترامية حدوده، إلى ما ورائها، بين إحاطتين: عليا هي أنهى ما يعنو إليه القلب، وأخرى دنيا هي أدنى تنزل العقل في إدراك ظاهر الوجود. ومهما أُوتي الإدراك من قوة التفكر والتعقل فليس بمكنته الإمساك بحقيقة المعنى كله.. أما معنى خطاب القرآن فالإحاطة به من المحال.

أولا- الوجود والعقل والقلب والإدراك

الوجود في القرآن الكريم ينقسم إلى عالم الشهادة وعالم الغيب. وهو ما عبر عنه الشيخ الحرالي بظاهر الكون وباطنه. فظاهر الكون موجود الدنيا من السماء والأرض. وباطن الكون موجود الملكوت الذي هو العرش والكرسي[4]. والأوَّل يُعبرِ عنه بعالم الملك، والثاني بعالم الملكوت. وهنالك عالم ثالث يٌعبِر عنه بعالم الجبروت، وهو عالم العظمة، ويريد به عالم الأسماء والصفات الإلهية[5].

> كان للشيخ الحرالي المراكشي في مسألة العقل والمعنى بحث مختلف، يُنبئ عن آراء خصبة، وأفكار مُبدعة.

وإذا كان عالم الملكوت وعالم الجبروت هو عالم الغيب، والغيب، كما يقول الحرالي، هو ما غاب عن الحسِّ، ولم يكن عليه عَلَمٌ يَهتدي به العقلُ، فيَحصلُ به العلمُ[6]. فإنَّ الحق تعالى أظهر الكون (عالم الملك).

كتابة دالة على أمره، وجعل في العقل نورًا يقرأ به كتابه[7]. فمن عقل عبرة الكون الظاهر استحق إسماع نبأ الغيب الآتي[8]. إذ «لا عُجمةَ ولا جَماديَّةَ بين الكون والمكون، إنما تقع جَماديَّةٌ وعُجمةٌ بين آحاد من المقصرين في الكون عن الإدراك التام»[9].

4. **إبداء الخفا في شرح أسماء المصطفى**، الحرالي، ص:219.
5. ينظر: **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:156، 442، 446، 459. ضمن تراث أبي الحسن الحرالي في التفسير.
6. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:155.
7. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:202.
8. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:308 .
9. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:256.

وأما ما وراء الكون، فما غَيَّبَ الحقُّ تعالى شيئًا إلا وأبدَى عليه عَلَمًا، ليكون في العالم المشهود شَفَّافَ عن العالم الغائب[10]. فما في الأرض صورةٌ إلا ولها في الكرسي مَثَلٌ،فما في العرش إقامته، ففي الكرسي أمثلته، وما في السموات إقامته ففي الأرض صورته، فكان الوجود «مثنى، كما»[11] كان القرآن مثاني: إجمالا وتفصيلا في القرآن، ومدادًا وصورًا في الكون[12].

> الوجود في القرآن الكريم ينقسم إلى عالم الشهادة وعالم الغيب. وهو ما عبر عنه الشيخ الحرالي بظاهر الكون وباطنه.

الوجود كله عند الشيخ الحرالي إنّما هو للإنسان عَلَمٌ للاعتبار منه، لا أنه موجود للاقتناع به، أي الاكتفاء به، وقصر المعرفة به عند حدوده الظاهرة، فالوجود مقصود منه لَحْظُ الحقائق من المخلوقات، ولَحْظُ أمر الله في المشهودات سواء بسواء، فينفذ، اعتبارًا وتَعَرُّفًا، من ظاهر الكون إلى باطنه. العُجمةُ والجَماديَّةُ عند مَن يقرأ الوجود بنور العقل منعدمة، أما مَن وَقف مَذهولاً ضاعت كينونتُه، بعبارة الحرالي الجامعة الدالة «من نظر إلى الأشياء بما هي أشياء، ضاع وقته من الله بقدر نظره إليها»[13].

ثانيا. مراتب إدراك الوجود

وإدراك معاني آيات الكتاب المشهود يتفاوت من الحس إلى العقل إلى ما فوق طور العقل. فكان هذا الإدراك، بحسب ذلك التفاوت مراتب أربع، وهي، كما أوضحها الحرالي[14].

المرتبة الأولى؛ ما يُدركه الحِسُّ، وهي أظهر هذه المراتب، وهي آيات الاعتبار البادية لأولي الأبصار، أي الآيات الواضحات المبثوثة في أرجاء الكون المشهود، لأن الخلق

---

10. نصوص من تفسير الحرالي، ص:252
11. في السابق 443 «مثنيا لما» والتصحيح من **الفتح القدسي في آية الكرسي**، برهان الدين البقاعي، ص:137. تحقيق: عبد الحكيم الأنيس، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ـ دبي، ط.1، 1422هـ ـ2001م.
12. برهان الدين البقاعي، **الفتح القدسي في آية الكرسي**، ص:443.
13. **مخطوط حكم الحرالي**، ورقة:182.
14. ينظر تفصيل هذه المراتب في **المفتاح**، ص:45.

كله إنما هو، كما تقدم، عَلَمٌ للاعتبار منه، لا أنه موجود للاقتناع به. والكفر بهذه الآيات هو «من أسوأ الكفر، لأنه كفر بالآيات التي جعلها الله عَزَّوَجَلَّ عَلَمًا على غيب عهده، وهي ما تُدركه جميع الحواس من السماء والأرض، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٖۚ﴾ (الشورى: 27)»[15].

المرتبة الثانية؛ ما ينال إدراك آيته العقل الأدنى ببداهة نظره، كما في الآية الكريمة ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ (النحل: 12) جمع الآيات لتعدد وجوهها في مقصد البيان.

المرتبة الثالثة؛ ما يحتاج إلى فكر يُثيره العقلُ الأدنى لشغل الحواس بمنفعته عن التفكر في وجه آيته. كما قال سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗۖ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ ۝١٠ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 10 ـ 11). افرد الآية لاستناد كثرته إلى وحدة الماء ابتداء، ووحدة الانتفاع انتهاء.

المرتبة الرابعة؛ ما يُدرك سمعا، لأن الخَلقَ مرئِيٌّ والأمرَ مسموعٌ، وهو ما يُقبل بالإيمان. وكما للعقل الأدنى فكرة تنبني على بداهته، فكذلك للعقل الأعلى فكر ينبني على عَليِّ فطرته. وهذا هو العقل الأعلى، وهو اللب الذي يكون عنه التذكر بالأدنى من الخلق للأعلى من الأمر.

تلك مراتب إدراك آيات الكتاب المشهود، وهي، كما هو واضح، آيات كونية «تُضاف وتَتَّسِقُ (في آيات القرآن العظيم) لَمَن اتصف بها به إدراك معناها، ويُؤنبُ عليها مَن تقاصر عنها، ويُنفى مَنالُها عن مَن لم يصل إليها»[16]. ولذلك كان لجملة هذه المراتب أضدادٌ يَرِدُ بيانُ القرآن فيه بحسب تقابلها، ويجري معها إفهامه، وما أوصله خفاء المسمع والمرأى إلى القلب هو فقهه، ومن فَقَدَ ذلك وُصفَ سمعُه بالصَّمَمِ، وعينه بالعَمَى، ونُفيَ الفقهُ عن قلبه، ونسب

15. نصوص من تفسير الحرالي، ص:201، 184.

16. المفتاح، ص:45.

إلى البهيميـة[17]، ومَـن لم تنـل فكرتُـه أعـلامَ مـا غـاب عنـه عيانُـه نُفـيَ عنـه العِلـمُ: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتۡ أَعۡيُنُهُمۡ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكۡرِي وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا﴾ (الكهف: 97)، ﴿لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾ (الأعـراف: 179)[18].

ثالثا. العقل

يأتي مفهوم العقل في نصوص الفكر الإسلامي تارة بمعنى الغريزة التي ينال به العلم، وتارة أخرى بمعنى الفعل المحصل للعلم، وتارة ثالثة هو جوهر قائم بنفسه مفارق، لا يوصف بحركة ولا سكون ولا تتجدد له أحوال ألبتة[19].

ومذهب الشيخ الحرالي أن العقل نور من نور الله تعالى[20]، بل العقل هو أحد النورين، إذ «أعطى الله سبحانه عباده نورين من نوره: نورًا في عيونهم وحواسهم، به استبصروا المحسوسات ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَى ٱلطَّيۡرِ فَوۡقَهُمۡ صَٰٓفَّٰتٖ﴾ (الملك: 20)، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾ (الغاشية: 17) ونورًا في القلوب به أبصروا المعقولات، وما وراء المعقولات من المتيقنات ﴿وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَا﴾ (الشورى: 49)، ﴿يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ (النور: 35)، «مؤمن نور الإيمان قلبه»[21]. فبالنور المحسوس الظاهر يقع الاعتبار. وبالنور الباطن

17. وإنما نسب الإنسان هاهنا إلى البهيمية، لأنه كفر بالآيات التي جعلها الله عَزَّوَجَلَّ عَلَمًا على غيب عهده، فكان إدراكه الحسي قد تنزل عن مستوى العقل الأدنى، حيث كان العقل الأدنى، كما سيأتي، هو أعلى حد مسافة مدرك الحواس.

18. **المفتاح**، ص:48.

19. ينظر **العقل وفهم القرآن**، للحارث المحاسبي، ص:201ـ208، تحقيق: حسين القواتلي، دار الفكر، ط.3، 1403هـ ـ1983م. **إحياء علوم الدين**، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث ـ القاهرة، 1425هـ ـ 2004م، 116/1. **معيار العلم**، شرح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط.1، 1410هـ ـ 1990م، ص:275ـ282. **فتاوى ابن تيمية**، 273/9 ـ305.

20. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:202، 304.

21. جزء من حديث حارثة المشتهر على ألسنة المعاصرين. أخرجه البزار في البحر الزخار المعروف بمسند البزار، رقم: 6948، 333/13. قال الهيتمي في **مجمع الزوائد**: «رواه البزار، وفيه يوسف



المعقول يحصل نور العلم. وعند حصول هذين النورين يحصل بالمحسوس الإسلام، وبالمعقول الإيمان، وبشفع هذين النورين وِترُ كمالٍ، نورٌ يفيضه الله من نور القلب إلى نور العين، فيشهد ما عقل انتهاء، كما قد عقل ابتداء، فيصير العلمُ الثابت في محل الإيمان شهودًا في مقام العيان. «الإحسانُ أن تعبدَ اللهَ كأنك تَراه»[22].

والقول بأن العقل نور هو مذهب قوم، كما ذكر ذلك الحارث المحاسبي، قالوا: هو نور وضعه الله طبعًا وغريزةً، يُبصَرُ به، ويُعبَّرُ به. نور في القلب كالنور في العين، وهو البصر. فالعقل نور في القلب، والبصر نور في العين[23]؛ وهو كذلك مذهب الغزالي، وعلى هذا المعنى أدار رسالته مِشكاة الأنوار، يقول رحمه الله تعالى: «العقل أولى بأن يسمى نورًا من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع»[24].

> الوجود كله عندالشيخ الحرالي إنّما هو للإنسان عَلَمٌ للاعتبار منه، لا أنه موجود للاقتناع به، أي الاكتفاء به.

الحس والعقل هما مصدرا العلم والمعرفة، و«هما أظهر حجج الله على خلقه»[25]. والحس هو أدنى مراتب الإدراك، إذ «الحواس، كما يقول الحرالي، هي تنزل العقل في إدراك ظاهر الوجود»[26]. والعقل نور «وفي كلِّ نورٍ نقصٌ عن غايةِ إظلامٍ بحسب ما بقي عليه من إظهار الباديات. وبذلك ظهر فضل نور العقل على نور الحس، لقصور الحس في مداه، وبيته عن مُطار منتهى العقل»[27].

بن عطية لا يحتج به»، رقم:190، 57/1. وقال الذهبي في ترجمته في **ميزان الاعتدال**: «مجمع على ضعفه»، فالحديث ضعيف، رقم: 9877، 468/4.

22. شرح أسماء الله الحسنى للحرالي ورقة [89/ب]، و [90/أ]، نسخة مودعة على موقع ودود للمخطوطات. والحديث في صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ (سورة لقمان: 33)، حديث رقم: 4777.
23. الحارث المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، ص:204.
24. الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1406هـ ـ 1986م، ص:8. وينظر: **معيار العلم**، ص:31.
25. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:265.
26. **اللمحة في معرفة معاني الحروف** ورقة [17/ب]، نسخة المكتبة الوطنية الفرنسية بباريس، رقم:1398.
27. شرح أسماء الله الحسنى الحرالي، ورقة [87/ب].

لقد جاء خطاب القرآن منبها الحس والعقل معا على النظر في الآيات المبثوثة في آفاق الكون الظاهر. من ذلك أن الله تعالى لَمَّا وَصَل بدعوة الربوبية، ذِكْرَ الخلق والرزق، وذِكْرَ الأرض بأنها فراشٌ والسماءِ بأنها بناءٌ، على عادة العرب في رتبة حسٍّ ظاهرٍ، وذلك في الآية الكريمة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 20ـ 21) أعلاهم في خطاب ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ (البقرة: 163) بإيراد آياته وشواهده على علو رتبة معنى معقول فوق رتبة الأمر المحسوس السابق فقال ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ خطابا مع مَن له نظر عقلي، يزيد على نظر الحس باعتبار السموات وأفلاكها، وعددها بشواهد نجومها، حتى يتعرف أنها سموات معدودة، وذلك مما يظهر موقعه عند مَن له اعتبار في مخلوق السموات، ولما لم يكن للأرضين شواهد محسوسة بعددها، كما في السموات، لم يجر ذكرها في القرآن إلا مفردة، وجاء ذكر السموات معددة لأهل النظر العقلي، ومفردة لأهل النظر الحسي[28].

> مذهب الشيخ الحرالي أن العقل نور من نور اللّه تعالى، بل العقل هو أحد النورين.

رابعا. القلب

والظاهر أن مفهوم العقل، والذي هو نور في القلب، مفهومٌ واسعٌ يشمل العقل وما فوق طور العقل. وإذا كان العقل تقتصر وظيفته على إبصار المعقولات، فإن القلب يبصر ما وراء المعقولات. وبذلك كان «القلب هو القوة التي وراء طور العقل»[29]. إذ القلب مبدأ كيان الشيء من غيب قِوامه، فيكون تغيرُ كَونِه بحسب تقلب قلبه في الانتهاء، ويكون تطوره وتكامله بحسب مدده في الابتداء والنماء[30].

---

28. نصوص من تفسير الحرالي، ص:299.

29. الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1405هـ ـ 1985م، 323/4.

30. نصوص من تفسير الحرالي، ص:158.



العقل عند الشيخ الحرالي أطوارٌ، طورٌ يبصر المعقولات، **وطورٌ آخر** يبصر ما وراء المعقولات من اليقينيات. **والطور الثاني**، الذي هو القلب، يتضمن الأول، ويتجاوزه، إذ العقل يتنامى «بنور العلم والحكمة الذي أُخِذ سمعًا عند تقرر الإيمان. وعند هذا الحد يتنامى العقل إلى فطرة الأَشُدِّ، وتعلو بداهته، ويترقى فكره إلى نظر ما يكون آية في نفس الناظر، لأن مُحار[31] غيب الكون يُرد إلى وجدان نفس الناظر[32].

أن يترقى الفكر إلى نظر ما يكون آية في نفس الناظر، معناه أن يُحصلَ القلبُ معرفةً ذوقيةً تستمر في إدراك المعاني. وبيان ذلك، كما يقول ابن عربي، هو أن الفكر سُلَّم القلب، فإنْ رُقي به إلى الظاهر انقطع؛ لأن حدَّه الأجسام والفاني، وإنْ رُقي به إلى الباطن فلا حدَّ له، بل يستمر في إدراك المعاني، ويوصله إلى كل أوّل قطعه للثاني[33]. بعبارة الحرالي للقلب أسنانٌ في رتب اطلاعه، كما أن للجسم أسنانًا في أطوار طلوعه[34]. منهاج ترقي الفكر إلى نظر ما يكون آية في نفس الناظر هو أسنان القلوب[35]؛ وهو مصطلح أراد به الحرالي ترقي فكر الإنسان من النظر العقلي إلى رتبة الإيمان إلى حد الإيقان. وذلك عند حصول النور المحسوس الظاهر والنور الباطن المعقول، فيحصل بالمحسوس، كما تقدم، الإسلام، وبالمعقول الإيمان، وبشفع هذين النورين وِترُ كمالٍ، نورٌ يفيضه الله من

31. في مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل، ص:46. «مجاز» والصواب ما أثبتناه كما هو في نسخة المكتبة الوطنية الفرنسية بباريس رقم:1398، ورقة [130/ب] والتي اعتمدها المحقق. وكما هو كذلك في نسخة مركز ودود www.Wdod.org ضمن مجموع يضم كذلك المفتاح وعروة المفتاح والتوشية والتوفية. وكما هو كذلك في **نظم الدرر للبقاعي**، 202/11، وهو المنسجم مع سياق الكلام، وينظر في بيان ذلك: **اللمحة في معرفة معاني الحروف**، ورقة [16/ ب].
32. مفتاح الباب، ص:46.
33. ابن عربي، **شجون المجسون وفنون المفتون**، تحقيق: الدكتور علي إبراهيم كردي، دار سعد الدين ـ دمشق، ط.2، 1426هـ ـ 2005م، ص:59.
34. **إبداء الخفا في شرح أسماء المصطفى**، ص:330.
35. يقصد الحرالي بمصطلح أسنان القلوب درجات الإيمان التي يترقى فيها الإنسان باعتباره إنسانا إلى درجة الموقن إلى ما لانهاية له، وهي درجات سبع، وهي: سن الإنسان، ثم سن الناس، ثم سن الذين آمنوا، ثم سن الذين يؤمنون، ثم سن المؤمنين، ثم سن المؤمنين حقا، ثم سن المحسنين، هذه أسنان سبعة خطاباتها مترتبة بعضها فوق بعض، ومن وراء ذلك أسنان فوقها، من سن الموقنين، وما وراء ذلك إلى أحوال أثناء هذه الأسنان. ينظر تفصيل ذلك في: **المفتاح**، ص:34ـ36.



نور القلب إلى نور العين، فيشهد ما عقل انتهاء، كما قد عقل ابتداء، فيصير العلمُ الثابت في محل الإيمان شهودًا في مقام العيان.

والقلب هو الذي فيه جلاء الأمر وبيانه[36]، ففي سورة يس، مثلا، إذهاب الاعتداد بما اسْتَولى عليه الخلقُ من العِلم فيما يُشير إليه آية ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يس: 35)، أنبأ تعالى فيها بوجود زَوْجٍ لا ينالهُ العلمُ. وما تَعْنُو إليه هذه الآيةُ من مَرجع هذا الزَّوْجِ، الذي فات العلم، الذي فوق طور العقل، فهو أبعَدُ مَنالاً عن العِلم، الذي هو ثانٍ عن العقل وثمرَةٌ منه.... ولمّا وقعت الإشارةُ إلى هذا الأمرِ، الذي الاسمُ الأعظمُ آيتُه في هذه السورة، جُلِيَ فيها مُنْبَهِماتُ العلمِ بما يُوجبه القلبُ من قلب الأمرِ بَطْنًا لظَهْرٍ، وظَهْرًا لبَطنٍ، كما هو عملُ القلبِ، الذي تَنقلِبُ فيه الظواهرُ بواطنًا، والبواطنُ ظواهرًا، وتَرْجِعُ فيه أوائلُ الأمور على أواخِرِها، وأواخرُها على أوائِلِها، فتَنجَلي فيه وتتبيَّن أصلُها هو قلبٌ، لأنه مَوطنُ إدراكِ حقيقةِ ما يُشير إليه قوله تعالى: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَآءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ (العنكبوت: 20) ومتى اقتُطِع القلبُ دون ذلك، كان مُقفلاً، بحسَب شِدَّةِ اقتطاعه عن ذلك، وقلبُ كل شيء ما منه مبدأ أمره، وإليه عودُ غايته[37].

إن القلب يعقل، ولأمر ما كان القلب هو القوة الإدراكية التي فوق طور العقل. وكان قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ (الحج: 44)، كما في تفسير الرازي، كالدلالة على أن القلب آلة لهذا التعقل، فوجب جعل القلب محلا للتعقل[38]. ومن هاهنا كان نور العلم يَحصُل، في نظر الحرالي، بالنور الباطن المعقول.

وتتجلى أطوار العقل في معانيه الأربعة، كما يراها الشيخ الحرالي، وهي:

1 ـ العقل الأدنى وهو أعلى حد مسافة مدرك الحواس[39]، والحواس، كما تقدم، هي تنزل العقل في إدراك ظاهر الوجود.

36. **اللمحة في معرفة الحروف**، ورقة [105/ أ].
37. **اللمحة في معرفة الحروف**، ورقة [105/أ] ، أو [105/ب].
38. **مفاتيح الغيب**، دار الفكر، ط.1، 1401هـ ـ1981م، 46/23.
39. لحد مسافة مدرك الحواس أعلى وأدنى، كما سيأتي بيانه.

2 ـ العقل هو إدرك حقائق ما نال الحس ظاهره[40]؛ وهو **العقل المجرد** أو **النظري**، أو هو **ظاهر العقل**، كما يسميه الحرالي.

3 ـ العقل هو المسمى نُهى، لمنعه عما تهوى إليه النفس مما يَستَبْصِرُ فيه النّهيَ[41]؛ وهو **العقل العملي**.

4 ـ **العقل الأعلى** وهو اللب الذي يكون عنه التذكر بالأدنى من الخلق للأعلى من الأمر[42]؛ وهو «باطن العقل الذي شأنه أن يلحظ أمر الله في المشهودات، كما أن شأن ظاهر العقل أن يلحظ الحقائق من المخلوقات»[43]؛ وهو القلب الذي هو القوة التي وراء طور العقل.

وليست هذه الأطوار مستقل بعضها عن بعض، وإنما هي أطوارُ ترقي التعقل من العقل الأدنى إلى العقل الأعلى، في وحدة تكامل أوصاف الإنسان وتداخل أفعاله، وذلك حين يمتزج النظر العقلي بالإيمان والإيقان، أي حين يعقل العقل أمر الله في المشهودات، كما كان قد عقل الحقائق من المخلوقات.

> العقل عند الشيخ الحرالي أطوارٌ، طورٌ يبصر المعقولات، وطورٌ آخر يبصر ما وراء المعقولات من اليقينيات.

خامسا. مفهوم المعنى

عُرِّف المعنى في تراثنا العربي بتعاريف كثيرة، كان أشهرها تعريفا الرازي وحازم القرطاجني. يقول الرازي: «والمعنى هو اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية، لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعرض الأشياء الخارجية، فإذا قيل: أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى، فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور»[44].

40. نصوص من تفسير الحرالي، ص:207.
41. نصوص من تفسير الحرالي، ص:364.
42. المفتاح، ص:47.
43. نصوص من تفسير الحرالي، ص:331.
44. تفسير الرازي، (المسألة 39 في المعنى)، 20/1.



ويعرف حازم القرطاجني المعنى فيقول: «إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيءٍ له وجود خارج الذهن، فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لِما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك، أقام اللفظُ والمعبّرُ به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم. فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ»[45].

مفهوم المعنى عند الحرالي يرتبط بالعقل ومراتبه في الإدراك.

فمدلول المعنى في نصي الرازي وحازم، هو الصورة الذهنية التي وضعت بإزائها الألفاظ، تتداولها العقول جميعًا والناس فيها سواء، ولا فضل فيها لأحد على أحد؛ لأنها مشتركة.

ويعرف الشيخ الحرالي المعنى بقوله: «والمعنى مسلك العقل بالعلم فيما بين باب مدلول الاسم إلى غاية الحقيقة التي هي أقصى منال العقل، والعلم من ذلك الأمر»[46].

يندرج هذا التعريف في علم اللغة الحديث ضمن النظرية التصورية التي «تركز على الأفكار أو التصورات الموجودة في عقول المتكلمين والسامعين بقصد تحديد معنى الكلمة، أو ما يعنيه المتكلم بكلمة استعملها في مناسبة معينة، سواء اعتبرنا معنى الكلمة هو الفكرة أو الصورة الذهنية أو اعتبرناه العلاقة بين الرمز والفكرة»[47].

ومن الواضح أن مفهوم المعنى عند الحرالي يرتبط بالعقل ومراتبه في الإدراك، أما عناصره، فهي:

- **الشيء المدرك**؛ وهو إما حسي أو معنوي، وهو المعبر عنه «فيما بين باب مدلول الاسم إلى غاية الحقيقة التي هي أقصى منال العقل».
- **والصورة الذهنية**؛ أو مدلول الاسم، وهو المعبر عنه «بالعلم».
- **والاسم أو اللفظ**؛ وهو ما يُفهم بمفهوم المخالفة من «مدلول الاسم».

45. حازم القرطاجني، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، ص:18، 19.
46. الحرالي، **الحكم**، ورقة [183/ب].
47. أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ص:58.

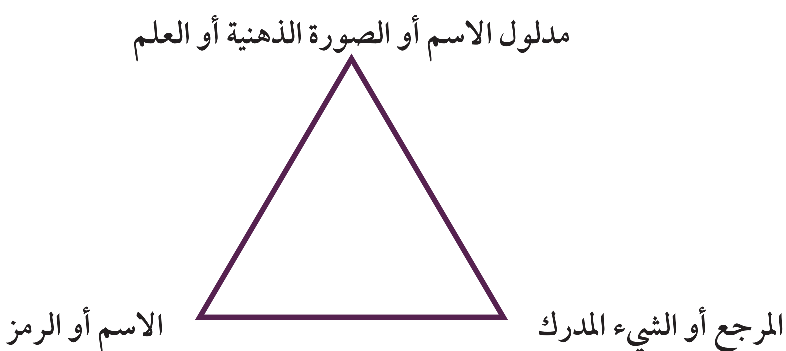


وهو بذلك تعريف يشمل مراتب وجود الشيء، إذ الشيء له في الوجود، كما بين الغزالي، أربع مراتب، **الأولى**؛ حقيقته في نفسه، **الثانية**؛ ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالعلم، **الثالثة**؛ تأليف مثاله بصوت وحروف، تدل عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس، **الرابعة**؛ تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ، وهو الكتابة[48].

وأما قول الحرالي في التعريف «والعلم من ذلك الأمر» فمعناه، كما بينه، أن «العلم ثان عن العقل وثمرة عنه»[49]؛ وهو ما أفصح عنه الغزالي بقوله: «والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم منه مجرى الثمرة من الشجرة»[50].

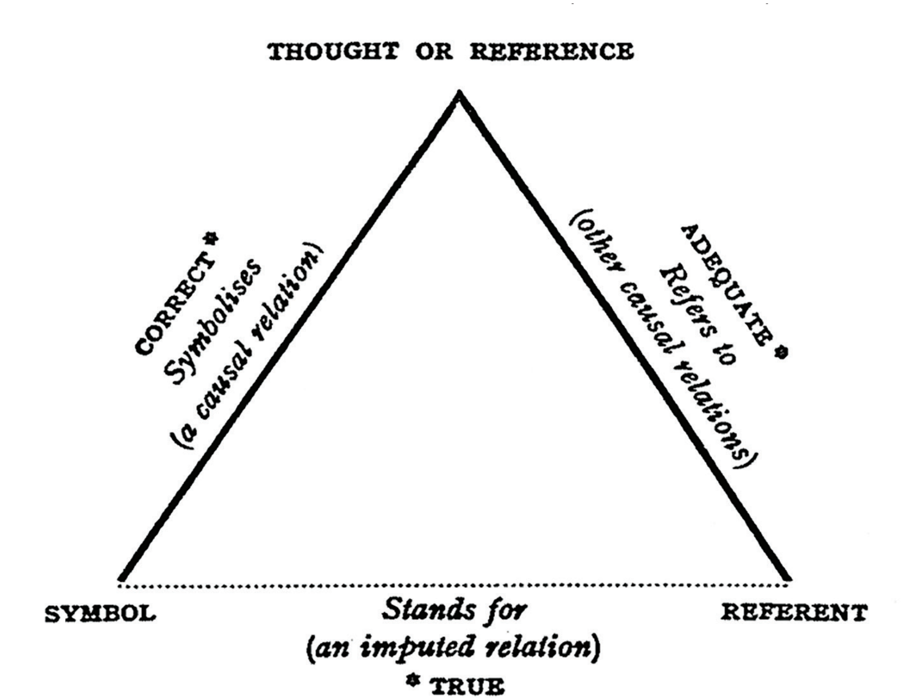
وأصل هذا المفهوم للمعنى عند الشيخ الآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 30) حيث كان آدم عليمًا بالأسماء، وكانت الملائكة مخبرين بها لا معلميها، لأنهلا يتعلمها من آدم إلا مَن خَلْقُه مُحِيطٌ كخلق آدم. فلكل شيءٍ عند آدم ـ بما علمه الله وأظهر له علاماته في استبصاره الشيء ـ اسمان جامعان: اسم يُبصره من موجود الشيء، واسم يُذكِّره لإبداء معنى ذلك الشيء إلى غاية حقيقته[51].

ويمكن أن نتبين مفهوم المعنى عند الحرالي من المثلث الدلالي الآتي:



48. الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، 65/1، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، وينظر: **معيار العلم**، ص:47.
49. **اللمحة في معرفة الحروف الحرالي**، ورقة [105/ب].
50. **إحياء علوم الدين**، 112/1. يقول كانط: «فمتى آمنا بالعلم آمنا بالعقل حتما، لأنه هو الذي يحيل التجربة الجزئية الحادثة إلى قضية كلية ضرورية». يوسف كرم، **العقل والوجود**، مكتبة النافذة، ط.1، 2015م، ص:81.
51. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:192.

كما يمكن أن نقرأ تعريف الحرالي للمعنى في ضوء المثلث الدلالي، الذي اشتهر عن أوجدن Ogden وريتشاردز Richards والذي يأخذ الشكل التالي:



- مرجع رمز:

والنقطة الجوهرية في مثلث أوجدن وريتشاردز «هي، كما يقول ستيفن أولمان Stephen Ullmann أنه ليست هناك علاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء. ومن ثم وضعت النقط لتدل على «علاقة مفترضة»، إذ لا يوجد طريق مباشر قصير بين الكلمات وبين الأشياء التي تدل عليها هذه الكلمات. فالدورة يجب أن تبدأ عن طريق الفكرة أو الرمز الذهني، أي عن طريق المحتوى العقلي، الذي تستدعيه الكلمة، والذي يرتبط بالشيء»(52).

52. ستيفن أولمان، **دورالكلمة في اللغة**، ترجمة: الدكتور محمد كمال بشر، مكتبة الشباب، 1975م، ص:64. وينظر: **علم الدلالة في إطار جديد**، ف.ر. بالمر F.R. Plmer، ترجمة: صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، 1995م، ص:47.



وهكذا يرى أولمان، بعد إبعاده عنصر (الشيء أو المرجع)، أن العلاقة التي يجب التركيز عليها في مثلث أوجدن وريتشاردز هي علاقة اللفظ (الرمز) والمدلول (الفكرة أو الصورة الذهنية)، وهي علاقة متبادلة، يستدعي فيها اللفظ المدلول، والمدلول اللفظ؛ وهذه العلاقة هي ما يصطلح عليه بالمعنى. فالمعنى في تصور أولمان هو علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول، علاقة تمكن كل واحد منهما من استدعاء الآخر[53].

وهذا الذي انتهى إليه أولمان قريب من مفهوم المعنى عند الحرالي. لقد كان مفهوم الحرالي للمعنى يركز هو الآخر على الإدراك العقلي الذي يوجد العلاقة بين اللفظ والمدلول، إذ المعنى له ارتباط باللغة إفرادًا وتركيبًا ونصًا، وله في آن ارتباط بمدارك العقل، وهو ما عبر الحرالي عنه بقوله أنَّ مدلولات الكَلِم تُتَعَلَّمُ بأنْ يُشارَ إلى ما وقع منها في العِيان، ويُلمَحَ ما تحقَّقَ منها في الأذهان، ويُطْمَحَ بالقلوب إلى ما يُلْحظُ منها بالإيمان[54].

> العقل مهما سما في إدراكه، ومهما حلق بعيدًا في عوالم تصوراته، فإنه مرهون بقيد الفكر.

ولكن ما ينفرد به مفهوم الحرالي للمعنى هو أن لا حدود في التصور فيما بين باب مدلول اللفظ (الاسم) إلى غاية الحقيقة التي هي مطمح إدراك العقل، وهو المعبر عنه بقوله السابق «ويُطْمَحَ بالقلوب إلى ما يُلْحظُ منها بالإيمان»، فلم يكن المعنى مجرد عملية من عمليات الربط الذهني، التي تُمَكِنُ كلٍّ من اللفظ والمدلول من استدعاء أحدهما الآخر، بل إضافة إلى ذلك هو أيضا ما يلمحه القلب من معنى، أبعد مَنالاً عن العلم، الذي هو ثان عن العقل وثمرة منه.

سادسا - حدود العقل أم حدود المعنى

والعقل مهما سما في إدراكه، ومهما حلق بعيدًا في عوالم تصوراته، فإنه مرهون بقيد الفكر، «فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهةً، أو ما أعطاه الفكر»[55]؛ فهو أي العقل «أشد قصورًا وأعظم عجزًا، فهو يتخيل أنه في اليقين وليس كذلك، وأيضا في القطع،

53. ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، ص:65.
54. **اللمحة في معرفة الحروف**، ورقة [17/أ].
55. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: يحيى عثمان، 100/2.



أي يقطع بما عنده، ويقول إنه الحق اليقين، والعلم الذي لا يمكن غيره. وربما يبقى زمنا طويلا يعتقد في الشيء أنه كذا، ثم يتبين له بعد مدة بعلامة أخرى تكون عنده أن ذلك الأمر على خلاف ما كان يعتقده، وأن ذلك الذي يسميه علمًا يقينيًا حقًا كان غالطًا فيه، وكان جهلاً محضًا»[56].

ولكن المعتزلة أَعْلَتْ من قدر العقل، واعتقدت في إسراف، أنه البرهان القاطع، والدليل الذي لا يتطرق إليه الاحتمال، لذا حكموه في كل شيء، فأخضعوا له العقائد الدينية، «فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصور، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحث، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة ـ علمية كانت أو دينية ـ لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة[57].

> الإدراك العقلي عند الشيخ الحرالي، هو نور من الحق سبحانه.

كما غاب عن المعتزلة كذلك أن العقل يضع لنفسه حدودًا، وذلك «معناه، إما أنه يفتخر ويعتز بقوته على أنه غير محتاج إلى غيره كي يضع له حدودًا، ويبين له موطنًا لا يبرحه، وإما أنه بقوة تعقله وليس تفكيره انتهى إلى الاعتراف بعجزه، ومن ثم استعداده كي يعتبر الحقائق التي تأتي من طور فوق طوره»[58].

وقد ألمح الشيخ الحرالي إلى مغالاة المعتزلة في اعتدادهم المطلق بالعقل في مجال إدراك معاني القرآن، ورأى أن ذلك كان من حجب فهمهم القرآن الكريم. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوم منعهم من فهمه سابق أراء عقلية انتحلوها، ومذاهب أحكامية عقليه تمذهبوا بها، فإذا سمعوه تأولوه لما عندهم، فيحاولون أن يتبعهم القرآن، لا أن يكونوا هم يتبعونه، وإنما يفهمه من تفرغ من كل ما سواه»[59].

56. ابن عربي، **كتاب اليقين**، ضمن من رسائل ابن عربي، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، 1996م، ص:21.

57. محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، ط.2، 1968م، ص:10.

58. أحمد الصادقي، **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي**، دار المدار الإسلامي ـ بيروت، ط.1، 2010م، ص:226.

59. **مفتاح الباب**، ص:28.



كان الشيخ الحرالي يرى أن «المعقول وما فيه إقباسٌ من الله، وإراءةٌ من أمر الله، مَن تقيد به واعتقده لا ينفك نسبة الحد في الطبع، واحتاج إلى ملجأ فتن التأويل في غيب الشرع، وكل ما سوى الحق موضوع، مُعْطَى حَظًّا واحدًا، يَنال ما أعطى، ويَعجز عمّا فوقه. للعقول حد تقف عنده لا تتعداه، فلذلك جعلها تعالى طوائر يقهرها قفص الصورة وتمام التسوية، ويظهر تماسكها نفخ الروح»[60].

ولا يفهم من فكرة حدود العقل عند الحرالي معادته للعقل أو التنقيص من قدره، إنها تشير إلى محدودية العقل المجرد فحسب، وإلا فإن «العقل إنارة الفرقان بين العبد وربه في أن لا يشبهه ولا يُماثله»[61]. فضلا عن أن الإدراك العقلي في تصور الشيخ مفتوح الآفاق، ومتسع الرحاب، «وكأن العقل متسع الباطن، بمنزلة اتساع النور في كلية الكون علوًا وسفلاً»[62].

إن العقل المجرد «يلحظ بعض معان توجد تارة في مادة وتارة في غير المادة، كالجوهر والعرض، والكيفية، والإضافة، والقوة، والفعل، والكلي، والجزئي، والعلة، والمعلول، والغاية، والوسيلة، فيعلم العقل أنها تلحق الموجود من حيث هو موجود لا من حيث هو جسم طبيعي أو رياضي، ويحصل بذلك على موضوعات ما بعد الطبيعة[63]. وقيمة هذه المعاني المدرَكة في الطبيعة وما ورائها تنحصر في التصورات والأفكار التي تنال بهذا الإدراك، وذلك أقصى منال العقل في الفكر الفلسفي.

لكن الإدراك العقلي عند الشيخ الحرالي، وهو نور من الحق سبحانه، قد يتعالى عن موقفه ذاك بروح من أمر الله، فيبصر ما وراء المعقولات. ومن ثمة كانت المعاني كلها، التي يدركها العقل أو التي هي هبة من الحق سبحانه، مُنحصِرةً بين إحاطتين[64].

60. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:456.
61. **مخطوط حكم الحرالي**، ورقة [188/أ].
62. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:238.
63. **العقل والوجود**، ص:15.
64. الإحاطة كما يحدد مفهومها الشيخ الحرالي هي أمر من أمر الله تعالى، وهو سبحانه المحيط بكلماته وحكمته، فما من حكمة وسبب إلا أمره من ورائها من حيث يناله شعور أو لا يناله. **اللمحة**، [68/أ].



الأولى: إحاطـةٌ عليـا باطنـة؛ هـي أنهى مـا تَعْنُو إليـه القلـوبُ، وتقـفُ دون مَناله العقـولُ؛ وبِوَقْفَـةِ الإدراكِ دونَـه، كان معقـولاً. فـإنَّ مُنتهـى مَـدرَكِ مـا في الجبـلات مـن الإدراك هـو العقـل، فـلا يَتَعـالَى الإدراك عن موقِفِـه إلا بـرُوْحٍ من أمـر الله، أدناه الهدايةُ والإيـمان.

والثانية: إحاطة دنيا ظاهرة؛ فكما أنَّ لتنزُّلِ مُدرَكِ العقل حدًّا أدنى هو نهايةُ مُدرك الحواس، ولأدنى مُدرَك الحواسِّ حدٌّ يقف عنده الإدراك لا يَتنزَّلُ أيضا عنه إلا بدُنوٍّ تَدَلٍّ من حُبِّ الله، كما لم يَترقَّ عن حدِّ موقفِ العقل إلا برُوْحٍ من أمر الله[65].

وانحصار المعاني بين الإحاطة العليا الباطنة والإحاطة الدنيا الظاهرة، ترسمه جوامع حدودها الخمسةُ، كما بينها الشيخ، وهي :

- حَدَّان لمسافة مُدْرَكِ الحواسِّ أدنى وأعلى.
- وحَدَّان لمُنفَسَحِ مَدارك العقول أعلى وأدنى.

وحَدَّان هما حدُّ إحاطةٍ لمُنتهى النهايتين من حدِّ عُلوِّ العقل، وتنزُّل الحسِّ، له نفوذٌ في باطن مسافةِ الحسِّ، ومُنفَسَحِ العقلِ، فهو حدٌّ واحدٌ محَارٌ للعقل، غيبٌ عن الحسِّ، إليه المَطْمَحُ، والمعنى الذي إليه يُعنَى، إمَّا إحاطة على السواء، وإمَّا من جوامع تفصيل الوجود علوًّا، وإمَّا من إحاطةِ مُتنزَّلِه دُنُوًّا[66].

والواقع أن هذه الحدود، التي رسمها الشيخ الحرالي للمعاني، تتوقف على الرؤية، حسية وقلبية، إذ «كلُّ ما وقعت فيه الحدود تناله الرؤية. وما ارتفعت عنه الحدود فهو من وراء الرؤية[67]. ومن ثم كانت «الرؤية على حدود العلم، وليس على حدِّ المعرفة رؤية إنما عليها وجود»[68].

---

65. **اللمحة في معرفة الحروف**، ورقة [16 و 17 ب].

66. **اللمحة**، ورقة [16/ب].

67. **مخطوط حكم الحرالي**، ورقة [177/ب].

68. **مخطوط حكم الحرالي**، ورقة [177/ب].



سابعا. العقل والمعنى القرآني

وكان الشيخ الحرالي يدرك أنَّ الخطابَ نبأٌ يُطابقُ الإدراكَ. فالخطابُ بين المُتَّحِدَيْن في الإدراك يُطابقُ معناه نَبأَهُ، وبين المُتفاوِتَيْن في الإدراك، إما تَنزُّلاً بحسَب حال المُخاطَب الأدنى، وعليه وَرَدَ خطابُ الكتبِ السالفةِ، وخطابُ التفصيلِ في الفرقان. وإما إعلاءً للأدنى المُخاطَب إلى عُلوٍّ مِن عُلوِّ الأعلَى المُخاطِبِ، وعليه الخطابُ بالحروف للمُعَلِين في خطاب القرآن[69]. وكان الشيخ الحرالي يدرك كذلك أن المعنى في خطاب القرآن معنى كلي مطلق لا يحاط به، وليس سواء في الإدراك، فبين مدلول الاسم (اللفظ) وغاية الحقيقة ينساب المعنى، والعقل بأطواره السالفة يقتنص بعضا منه. المعنى، في خطاب القرآن، طبقات بعضها فوق بعض، يحف به النور والجمال والجلال والكمال من كل جانب. المعنى لمحةٌ، وتصريحٌ متفرعٌ إلى تفصيل أو حكم؛ فسورة البقرة ـ مثلا ـ «تنتظم جوامعها خلال تفاصلها انتظاما عجيبا، يليح المعنى لأهل الفهم، ويفصله لأهل العلم، ويحكم به على أهل الحكم»[70].

> العقل أو قل ظاهر العقل يدرك إفصاح الخطاب، وإفهام الخطاب يحصله روح العقل.

ثامنا. المعنى القرآني كلي جامع لنبأي الإفصاح والإفهام

ومن ثم كان المعنى القرآني كليًّا جامعًا لنبأي الإفصاح والإفهام. هذا الجمع يتناغم، حسب نظر الشيخ الحرالي، وقانون التقابل السار في الكون، وفي حياة الإنسان النفسية والاجتماعية، وفي كل متقابلين من خلق الله تعالى وأمره، وأكثر ما يتجلى ذلك في المتقابلات «فيما بين دنيا العبد العاجلة، والأخرى الآجلة، وكذلك فيما بين هداه وإضلاله، وفتنته ورحمته، وبين كل متقابلين من خلقه وأمره، وكذلك فيما بين آيات الاعتبار من أمر الخلق، ومعتبراتها من أمر الحق، ولا يكاد هذا النحو من البيان يقع شيء منه في بيان الخلق، ولا بلاغتهم، إلا نادرا؛ لمقصد اللحن به، والإلغاز بإفهامه، فمتى أنبأ عنه تعالى، أخذ الفاهم مقابل ما يتلو إفصاحا في قلبه عن العبد مفهوما... وأما ما يقع

69. اللمحة في معرفة الحروف، ورقة [92/أ].

70. نصوص من تفسير الحرالي، ص:349.





فيه الإفهام في متقابلات ظاهرة يقع البيان عن أحدها إفصاحا، ويلازمه الآخر إفهاما، فربما وقع لآحاد من بلغاء العرب نظيره، وهو في القرآن كثير، وفي بلاغات العرب قليل»[71].

العقل، في تصور الحرالي، مدرك معنى الخطاب إفصاحا وإفهاما.

فإفصاح القرآن هو «إعلانه للأسماع الواعية»[72] أي هو بيانه الذي سمعته الأذن الواعية. والأذن الواعية هي «أذن عقلت عن الله تعالى، يعني عقل عن الله ما سمعت أذناه، مما قال وأخبر»[73]؛ لأن أحدا لا يسمع إلا ما عقل[74].

وإفهام القرآن هو «إسراره للقلوب الفهمة»[75]، أي هو ما يخفيه بيان القرآن من أسرار الحِكم، ودقائق الإشارات، ولطائف المعاني، يلمحها»الذين لهم لب العقل، الذي للراسخين في العلم ظاهره«[76] وهم المدركون لإفصاح الخطاب.

الإفصاح مشعر أبدًا بإفهام، وتلك قاعدة مطردة في نظم القرآن عند الشيخ. فخطاب القرآن، مثلا، لبني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ (البقرة: 121) لبعده بالتقدم ـ فيما يقول الحرالي ـ كرره تعالى إظهارا لمقصد التئام آخر الخطاب بأوله، وليتخذ هذا الإفصاح والتعليم أصلا لما يمكن أن يرد من نحوه في سائر القرآن، حتى كأن الخطاب إذا انتهى إلى غاية خاتمة، يجب أن يلحظ القلب بداية تلك الغاية فيتلوها ليكون في تلاوته جامعا لطرفي البناء، وفي تفهمه جامعا لمعاني طرفي المعنى[77].

إن أحكام القرآن وحدوده في منطوق تلاوته، وليس في خفي إفهامه. خطاب الإفصاح تام الدلالة في البيان والبلاغ، «وذلك لأن الله عز وجل إذا تولى إبانة عمل

71. الحرالي، **مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل**، ص:31.
72. الحرالي، **مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل**، ص:31.
73. الحارث المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، ص:211.
74. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:516، 331.
75. **مفتاح الباب**، ص:31.
76. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:158.
77. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:259.



أنهاه إلى الغاية في الإفصاح»[78]. ولكن ثمة معان عميقة لا متناهية كامنة في خطاب القرآن تتجاوز الإفصاح، ويتضمنها الإفهام، لما قد علم من أن إفهام القرآن أضعاف إفصاحه، بما لا يكاد ينتهي عده، فلذلك يكثر فيه الخطاب عطفا، أي على غير مذكور، ليكون الإفصاح أبدا مشعرا بإفهام يناله من وهب روح العقل من الفهم، كما ينال فقه الإفصاح من وهبه الله نفس العقل الذي هو العلم[79].

ولا تكمن دلالات الإفصاح والإفهام عند الشيخ الحرالي داخل النص القرآني في صورة خطية تقابلية فحسب، بل تتداخل وتنتشر على امتداد وحدات النص الكريم الكبرى والصغرى، حسب مقتضيات بيانية وجمالية، وأيضا حسب مقتضيات سياقية. فالعطف مثلا يكثر وروده في نظم القرآن لِما له من أثر عظيم في تبين إفهام الخطاب من إفصاحه، من ذلك مثلا العطف في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 29) عطف على ما تقدم إعلاما لابتداء المفاوضة في خلق آدم، عطفا على ذلك الذي يعطيه إفهام هذا الإفصاح، فلذلك قال تعالى: ﴿وَإِذْ﴾ فإن الواو حرف يجمع ما بعده مع شيء قبله إفصاحا في اللفظ وإفهاما في المعنى، وإنما يقع ذلك لمن يعلو خطابه ولا يرتاب في إبلاغه[80].

وهكذا يبدأ إدراك المعنى عند الشيخ الحرالي بإدراك ظواهر القرآن إلى أقصى ما تحتمله هذه الظواهر من احتمالات مؤيدة، حتى إذا انتهى إلى غاية خاتمة، تجاوزها إلى ما وراء ذلك من إفهام .. وتلك قمة الفهم الجامع بين مباني الألفاظ تلاوة، وبين عميق معانيها تدبرا وتفهما. وذلك «ليجري الظاهر على حكمته في الظهور، ويجري الباطن على حكمته في البطون، إذ لكل آية منه ظهر وبطن»[81].

إن جمع القرآن لنبأي الإفصاح والإفهام، في نظر الشيخ الحرالي، خاصية من خواص نظمه المعجز، وطريقة فريدة في بيانه العالي. ولا يرجع ذلك إلى منهج التفسير والفهم. فقها الإفصاح والإفهام متلازمان في خطاب القرآن، لا ينفك أحدهما عن

78. نصوص من تفسير الحرالي، ص:369.
79. نصوص من تفسير الحرالي، ص:404.
80. نصوص من تفسير الحرالي، ص:186.
81. نصوص من تفسير الحرالي، ص:344.



الآخر، ففي الآية الكريمة ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًاۖ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَاذْكُرُواْ اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ يفهم منها إفصاحا أحكام هيئة الصلاة في الأعضاء والبدن، وحالها في النفس من الخشوع والإخبات والتخلي من الوسواس، وحالها في القلب من التعظيم والحرمة. وفي إشارته ما وراء ظاهر العلم من أسرار القلوب التي اختصت بها أئمة هذه الأمة»[82]. يفهم من الآية، إذن، أحكام شرعية تخص الصلاة، تتعلق بأعمال الجوارح وأعمال القلوب، ويوحي نظمها بما يفيد أن وراء هذا العلم، فهما يهبه الله تعالى بحسب المحبة والعناية، للمحسنين والموقنين، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُۚ﴾ (البقرة: 220) خطاب إفهام، وفي قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة: 221) خطاب إفصاح. قال الحرالي: ليقع الخطاب بالإشارة أي في الآية الأولى لأولي الفهم، وبالتصريح في هذه لأولي العلم، لأن الحرث، كما قال بعض العلماء، إنما يكون في موضع الزرع[83].

إن إفهام معنى الخطاب لا يصار إليه في تفسير الحرالي من دون إفصاحه. بعبارة الغزالي «لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر»[84]. تبين معنى الخطاب في تفسير الحرالي فعل شاق ينفذ من إفصاح الدلالة إلى إفهامها، همه الإضافة لا الثغرة. همه الإيحاء لا المطابقة العقلية التي أهمت المتكلمين والفلاسفة والبلاغيين الذين أسرهم المنطق الأرسطي.

العقل أو قل ظاهر العقل يدرك إفصاح الخطاب، وإفهام الخطاب يحصله روح العقل. فقه الإفصاح الوسيلة إليه الحس وظاهر العقل أو قل السمع الواعي. وفقه الإفهام الوسيلة إليه لب العقل أو قل القلب الفهم. فالأول علم والثاني فهم . وشتان ما بينهما «لأن العلم من العقل بمنزلة النفس، والفهم من العقل بمنزلة الروح، فللفهم

82. نصوص من تفسيره، ص:417.

83. نصوص من تفسيره، ص:395.

84. إحياء علوم الدين، 381/1.



مدرك لا يناله العلم، كما أن للروح معتلى لا تصل إليه النفس، لتوجه النفس إلى ظاهر الشهود ووجهة الروح إلى علي الوجود»[85].

العقل في مفهومه الواسع عند الشيخ الحرالي مصدر العلم والفهم، لكن منال الفهم لا يدركه العلم، كما أن للروح منال يعز عن النفس ؛ إذ «نزوع النفس لسفل شهواتها، في مقابلة معتلى الروح لمنبعث انبساطه، كأن النفس ثقيل الباطن بمنزلة الماء والتراب، والروح خفيف الباطن بمنزلة الهواء والنار، وكأن العقل متسع الباطن بمنزلة اتساع النور في كلية الكون علوا وسفلا»[86].

> الاستضاءة بنور العقل في قراءة خطاب القرآن لها، في تصور الحرالي، حدٌّ، هو حدُّ فَوْتٍ.

العقل، في تصور الحرالي، مدرك معنى الخطاب إفصاحا وإفهاما؛ إذ قد جعل الله «العقل الذي هو نور من نوره هدى لمن أقامه من حد تردد حال الناس إلى الاستضاءة بنوره في قراءة حروف كتابه الحكيم[87]. ويبقى بعد هذا أن المعنى القرآني أشمل وأعمق من أن يحيط به قطعا علم أو فهم. فمحال أن يحيط النسبي بالمطلق؛ «فلم تكن الإحاطة بالتأويل المحيط إلا لله سبحانه وتعالى»[88].

تاسعا. المعنى القرآني بين ما هو نيل وما هو فوت

والاستضاءة بنور العقل في قراءة خطاب القرآن لها، في تصور الحرالي، حدٌّ، هو حدُّ فَوْتٍ. ذلك لأن المعنى في الخطاب منه ما هو نيل، ومنه ما هو فوت. فما هو نيل محل إدراك الحس والعقل. وما هو فوت محل محار للعقل، غيب عن الحس. فهو «مُنتهَى الإدراك، ومبدأُ المَحار، فلا يُنالُ ما وراءهُ بوسيلةِ حكمةٍ، ولا ينالُه إدراكُ عقلٍ، بل العقلُ إنما كان عقلاً، لأنه عقالُ ما وراءه»[89]. ففي قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾ (البقرة: 54) يبين الشيخ الحرالي أن هذا المطلوب مما

85. نصوص من تفسير الحرالي، ص:266.
86. نصوص من تفسير الحرالي،ص:238.
87. نصوص من تفسير الحرالي، ص:304.
88. نصوص من تفسير الحرالي، ص:515.
89. اللمحة في معرفة الحروف، ورقة [70/أ].



لا يليق بالجهر، لتحقق اختصاصه بمن يكشف له الحجاب، من خاصة مَن يجوّزه القُرْبُ، من خاصة مَن يقبل عليه النداء، من خاصة من يقع عنه الإعراض، فكيف أن يطلب ذلك جهرًا، حتى يناله مَن هو في محل البعد والطرد! وفيه شهادة بتبلدهم عن موقع الرؤية، فإن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ﴾ (الأعراف: 143)، وقال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ (القيامة: 21ـ 22)، وقال عليه الصلاة والسلام: «إنكم ترون ربكم»[90] فالاسم المذكور لمعنى الرؤية إنما هو الرب، لما في اسم (الله)، تعالى من الغيب الذي لا يذكر لأجله إلا مع ما هو فوت، لا مع ما هو في المعنى نيل[91].

> نبأ الحق عن نفسه لا تناله عقول الخلق، ولا تدركه أبصارهم.

ولذلك كان «من نهاية فَوْت مَنالِ ما يُعبِّرُ عنه حرفُ الألفِ ظهَر في الأسماء العُلى اسم الله، فهو ألف الأسماء التي عَجزتِ العقولُ عن نَيْلِ فَوْتِهِ، وأقرَّتِ الفِطرُ والجِبلاتُ بالأحديّةِ له والإحاطة. فلم يَتطرَّق إليه اشتراكٌ، ولا نال التسميةَ به بحقٍّ ولا باطلٍ خَلقٌ، ومتى رجع إليه بكُليَّةِ أمرٍ لم يبق للخلق في دفعه دعوَى مُستطاعٍ، ولا رَدٌّ. فهو العليُّ المُحيطُ القائمُ الأحَدُ، وهو اسمٌ مُظهَرٌ، مُضْمَرُهُ هو، وهو اسمٌ مُضمَرٌ مُنتهى إشارته بتوسُّل فتح واوِهِ حرفُ الألفِ، فوقف عنده البيانُ وعَجزَ النُّطقُ. ولَمَّا كان لهذا الفوتِ العليِّ في الأسماء العُلى بيانٌ، عَجزَتْ عنه نهايةُ مَدرَكِ الخلقِ، الذي هو العقلُ، اقتضى اللُّطفُ في تنزيل البيان ظهورَ آياتٍ بإظهارِ أمر الخلافة في الخلق، بحُكمٍ إحاطةٍ في العلم، وتَفنُّنٍ في التَّصرّفِ، وإقامة أمر الجميع»[92].

ومن قبيل ما هو فَوْتٌ كلما تُفي القرآن الكريم معانيها مبهمة، وهي التي تعرف بالمتشابهات، وهي الكلمات التي «أخبر الحق سبحانه وتعالى فيهن عن نفسه، وتنزلات تجلياته، ووجوه إعانته لخلقه، وتوفيقه، وإجرائه ما أجرى من اقتداره وقدرته في بادي

---

90. صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: فضل صلاة العصر، حديث رقم: 554. وصحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، حديث رقم: 634.

91. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:219ـ 220.

92. **اللمحة في معرفة الحروف**، [17/ب].



ما أجراه عليهم، فهن لذلك متشابهات، من حيث إن نبأ الحق عن نفسه لا تناله عقول الخلق، ولا تدركه أبصارهم، وتَعَرَّف لهم بمُثُل من أنفسهم»[93].

من ذلك أسماء الله الحسنى، فمنها ما هو معلومٌ لخليقته من خليقته بما أتاهم منه كالرحيم والعليم. ومنها ما يعجز عنه خلافتهم كاسمه المحصي، ولكن تَنالُ مَثلاً منه عقولهم. ومنها مالم يَنلْهُ العلمُ، ولا أدركت مِثْلُه العقول، وهو اسمه الأحد[94]. وفي التحقيق أنه «لما كان حرف المتشابه إخبار الحق عن نفسه، بما تعرف به لخلقه، من أسماء وأوصاف، كانت قراءته أن يتحقق العبد أن تلك الأسماء والأوصاف ليست مما تدركه حواس الخلق، ولا مما تناله عقولهم، وإن أجرى بعض تلك الأسماء والأوصاف على الخلق، فبوجه لا يلحق أسماء الحق، ولا أوصافه منها، تشبيه في وهم، ولا تمثيل في عقل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 9)، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (الإخلاص: 4)[95].

ولذلك يقرر الإمام الحرالي أن «الأحق بمجرى (هذه) الكلم وقوعها نبأ عن الأول الحق، ثم وقوعها نبأ عما في أمره وملكوته، ثم وقوعها نبأ عما في ملكه وإشهاده، فلذلك حقيقة اللفظ لا تصلح أن تختص بالمحسوسات البادية في الملك دون الحقائق التي من ورائها من عالم الملكوت، وما به ظهر الملك والملكوت من نبأ الله عن نفسه من الاستواء ونحوه»[96].

ومفهوم عبارة الحرالي «فلذلك حقيقة اللفظ لا تصلح أن تختص بالمحسوسات البادية في الملك (أي عالم الشهادة) دون الحقائق التي من ورائها من عالم الملكوت (أي عالم الغيب). (يرجع إلى طبيعة اللغة من حيث هي نسق من الرموز والبنيات التصورية، «فلا يمكن أن يطلب منها الخروج عن وصفها الرمزي والصوري لتنقل إلينا الأشياء ذاتها بسماتها الخارجية ومعالمها الوجودية»[97]. ولئن صدق هذا عن عالم الشهادة، فلأن

93. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:509.

94. **شرح أسماء الله الحسنى الحرالي**، ورقة [81/أ].

95. الحرالي، **عروة المفتاح**، ص:113، 86. ضمن تراث الحرالي في التفسير.

96. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:184.

97. طه عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء ط.3، 2000م، ص:26.



يصدق عن أسرار عالم الملكوت أحرى، وأولى. ذلك أن معان الكلمات القرآنية المتعلقة بعالم الغيب «معان عالية ضاقت عن إيفاء كنهها اللغة الموضوعة لأقصى ما هو متعارف أهلها. فعبر عن تلك المعاني بأقصى ما يقرب معانيها إلى الأفهام»[98].

والتماس معاني تلك الكلمات من طريق التأويل العقلي يشوبه كثير من الاضطراب، والتكلف، والابتداع، وتحريف الكلم عن مواضعه. «وذلك لأن التأويل، في نظر الإمام الحرالي، يحمل على الإضمار والتقدير، والفهم يمنع منه، ويوجب إيراد القرآن على حده ووجهه»[99]. وهو الفهم الذي لا يصور المعاني ولا يجردها، وإنما يشير إليها ويقربها.. بناء على أنه «ليس تستحق الظواهر حقائق الألفاظ على بواطنها، بل كانت البواطن أحق باستحقاق الألفاظ وبذلك يندفع كثير من لبس الخطاب على المقتصرين بحقائق الألفاظ على محسوساتهم»[100]. أي على الحس وظاهر العقل، وهم الذين جنحوا إلى إخضاع المعنى القرآني إلى الدليل العقلي.

تلك نُبذةٌ من مسألة العقل والمعنى وإشكالاتها كما أثارها فكر العلامة الحرالي المراكشي. كان القصد من جمع نصوصها وتحليل قولها وآرائها، الكشف عن أفق في الفهم، كان زاخرًا برؤى إبداعية، ونظرات ثاقبة، بُنيت على أساس الصلة الوثيقة بين المعنى وإحاطته، والعقل وترقيه في كمالات التعقل، الذي هو في مُحصِّلته حظُّ المرء من الإسلام والإيمان والإحسان، وعلاقة كل أولئك بإدراك الوجود ظاهرًا وباطنًا. وتلك مسألة تحتاج إلى مزيد بيان وتفصيل، والله عَزَّوَجَلَّ أسأل أن يوفقني إلى إبراز مكمن حقائقها، وامتداد فروعها.

---

98. الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، د.ت، 158/3.

99. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:314.

100. **نصوص من تفسير الحرالي**، ص:184.



التأويل المقصدي
ومسالك تجديد المنظومة الأصولية

د. عبد الغني قزيبر
أستاذ وحدة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، بجامعة مولاي إسماعيل، مكناس ـ المغرب

إن الناظر في تاريخ العلوم الإسلامية، تحديدا لطبيعتها المعرفية وبيانا لوظيفتها المنهجية؛ يدرك أن علم الأصول هو عمدتها حين تشتد بها الأزمات، وتحاصرها المستجدات. ذلك أن مدار العلم ـ علم الأصول ـ على بناء العقل المسلم بناء منهجيا، يعلمه صنعة التوازن بين مراد الشرع وأحوال الخلق وأوضاعهم، حملا لهم عَلَى الْوَسَطِ الَّذِي هُوَ مَجَالُ الْعَدْلِ وَالِاعْتِدَالِ، وأخذا بِالْمُخْتَلِفِينَ عَلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ بَيْنَ الِاسْتِصْعَادِ وَالِاسْتِنْزَالِ؛ لِيَخْرُجُوا مِنِ انحرافي التشدد والانحلال، وطرفي التناقض والمحال»[1].

وإن هذه الدراسة تحاول أن ترصد ذلك التوازن المطلوب في تحصيل مراد المتكلم، وبيان المسالك المفضية إليه. فهل يكفي فيه الوقوف على موجب اللفظ؟ أم نتعداه إلى اعتماد القصد.

1. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط.1، 1417هـ ـ 1997م، 9/1.



وقبل التفصيل لابد من التنبيه إلى مقدمات ثلاث: **الأولى؛** يحتاج كل من يروم فهم الخطاب الشرعي، واستنباط الأحكام والتكاليف منه، إلى إدراك مصدر النص؛ أي الجهة المصدرة للنص. ويعد هذا مكونا أساسا من مكونات الخطاب، إلى جانب مكونات أخرى كلغة الخطاب، ومضمونه، ومن استهدفه في التوجيه.

يحتاج كل من يروم فهم الخطاب الشرعي، واستنباط الأحكام والتكاليف منه، إلى إدراك مصدر النص.

فإذا استشعر الناظر في النص أنه أمام خطاب الهي، صادر من الحق جل جلاله؛ فإنه يستحضر حينئذ أمرين أساسيين: **أحدهما؛** عصمة هذا الخطاب وقدسيته، وتعاليه، **والثاني؛** استحضار الصفات التي يتصف بها الملقي المخاطب (صاحب النص).

الثانية؛ استشعار المسؤولية واستفراغ الوسع، وبذل الجهد، واستكمال الأدوات، والإحاطة بالكلام من كل جهة، والدقة في تناوله، واستقصاء معانيه فضلا عن استقراء الاجتهادات السابقة في التفسير والبيان، يعتبر كل ذلك من المقدمات الواجب إعمالها في تأويل الخطاب الشرعي.

الثالثة؛ قد لا نجد عند المتقدمين الكثير من التنظير والتأصيل في مدى الحاجة، ووجوه الحاجة، إلى مقاصد الشريعة، عند الاجتهاد واستنباط الأحكام. وهذا راجع في جزء منه إلى قلة التنظير ـ عموما ـ في المراحل الأولى للحركة العلمية الإسلامية. ولكنه يرجع أيضا إلى بداهة المسألة وجريانها الفعلي في فقههم واجتهاداتهم. لقد كانت المقاصد سارية في فقه الصحابة والفقهاء المتقدمين، سريان الروح في أبدانهم والدِم في عروقهم. كيف لا والمقاصد هي «روح الشريعة وحِكَمها وغاياتها ومراميها ومغازيها» كما يقول شيخنا ابن بية[2].

لكن الأمور اختلفت عند المتأخرين، ثم بدرجة أكبر عند المعاصرين. فمنذ القرنين الثالث والرابع، نمت حركة التأليف والبحث والنقاش النظري، في كافة العلوم والقضايا النقلية والعقلية، ومنها البحث في أصول الشريعة وعللها وقواعدها. وفي

2. الشيخ عبد الله بن بية، **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، مؤسسة الفرقان، طبعة 2006م، ص:133.



هذا الوقت أيضا نجمت النزعة الظاهرية اللفظية في تفسير الدين وشريعته. ظهرت في المشرق، ثم لم تلبث أن وجدت لها رواجا ـ ربما أقوى ـ في الأندلس والمغرب.

ثم حصلت تطورات تاريخية وفكرية، حملت معها تحديات وإشكالات عديدة لعلماء الشريعة وأعلامها.

فالجويني كان يتوقع ـ أو على الأقل كان يخشى ـ «خُلُوَّ الزمان من المجتهدين ونَقَلَةِ المذاهب وأصول الشريعة»، وهذا دعاه إلى كثير من البحث والتأمل والتعمق في أصول الشريعة وفروعها ومقاصدها ومراميها، تحسبا للنازلات قبل حلولها...[3].

والقرافي يرى أن التمكن من مقاصد الشريعة وأسرارها، هو السبيل الوحيد لإبطال شبهات المبطلين والمشككين، حيث يقول: «وأما القيام بدفع شُبَه المبطلين، فلا يتعرض له إلا من طالع علوم الشريعة وحفظ الكثير منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن أئمةٍ فاوَضَهُم فيها، وراجعهم في ألفاظها وأغراضها»[4].

أولا ـ الخطاب الشرعي وقصد الإفهام

خَاطَبَ اللهُ بِالْقُرْآنِ مَنْ كَانَ فِي زَمَنِ التَّنْزِيلِ، وَلَمْ يُوَجِّهِ الْخِطَابَ إِلَيْهِمْ لِخُصُوصِيَّةٍ فِي أَشْخَاصِهِمْ؛ بَلْ لِأَنَّهُمْ مِنْ أَفْرَادِ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي أُنْزِلَ الْقُرْآنُ لِهِدَايَتِهِ، يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ (النساء: 1) لذا؛ يَجِبُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ أَنْ يَفْهَمَ آيَاتِ الْكِتَابِ بِقَدْرِ طَاقَتِهِ يقول الطاهر بن عاشور «وَلَا شَكَّ أَنَّ الْكَلَامَ الصَّادِرَ عَنْ عَلَّامِ الْغُيُوبِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ لَا تُبْنَى مَعَانِيهِ عَلَى فَهْمِ طَائِفَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَكِنَّ مَعَانِيَهُ تُطَابِقُ الْحَقَائِقَ، وَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْحَقِيقَةِ فِي عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ وَكَانَتِ الْآيَةُ لَهَا اعْتِلَاقٌ بِذَلِكَ فَالْحَقِيقَةُ الْعِلْمِيَّةُ مُرَادَةٌ بِمِقْدَارِ مَا بَلَغَتْ إِلَيْهِ أَفْهَامُ الْبَشَرِ وَبِمِقْدَارِ مَا سَتَبْلُغُ إِلَيْهِ. وَذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَقَامَاتِ وَيُبْنَى عَلَى تَوَفُّرِ الْفَهْمِ، وَشَرْطُهُ

3. انظر: **الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم**، للإمام الجويني، تحقق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط.2، 1401هـ، 19/1.

4. القرافي، **الذخيرة**، المحقق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، طبعة 1994م، 1/ 17.



أَنْ لَا يَخْرُجَ عَمَّا يَصْلُحُ لَهُ اللَّفْظُ عَرَبِيَّةً، وَلَا يَبْعُدُ عَنِ الظَّاهِرِ إِلَّا بِدَلِيلٍ، وَلَا يَكُونُ تَكَلُّفًا بَيِّنًا»[5].

فالنوع الإنساني حين بُعث محمد ﷺ كان قد بلغ سن الرشد العقلي؛ فختم الله بشريعته الشرائع السابقة، وجعلها مرنة بفروعها المبنية على أصل الاجتهاد، فجُعل ذلك أمره في القضاء والسياسة والاجتماع شورى بين أولي الأمر من أهل المكانة والعلم و الرأي في كل زمان ومكان.

ولعل الناظر في مطلب الشريعة يدرك أن من شرائط تحقق قصد الامتثال، كون ما وقع التكليف به «مَعْلُومًا لِلْمَأْمُورِ مَعْلُومَ التَّمْيِيزِ عَنْ غَيْرِهِ حَتَّى يُتَصَوَّرَ قَصْدُهُ إِلَيْهِ، وَأَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا كَوْنُهُ مَأْمُورًا بِهِ مِنْ جِهَةِ اللَّهِ تَعَالَى حَتَّى يُتَصَوَّرَ مِنْهُ قَصْدُ الِامْتِثَالِ، وَهَذَا يَخْتَصُّ بِمَا يَجِبُ فِيهِ قَصْدُ الطَّاعَةِ وَالتَّقَرُّبِ»[6]، وإلا كان التكليف تكليفا بما لا يطاق، إذ كل خطاب متضمن للأمر بالفهم، ولذلك قرر علماء الأصول أنه لا يوجد في خطاب التكليف ما يستحيل على الفهم[7]. وحصروا طريق الفهم في اسْتِقْرَاءِ اللُّغَةِ، وَتَصَفُّحِ وُجُوهِ الِاسْتِعْمَالِ، وما الاستعمال إلا مسلك قائم على اعتبار القصد وإليه الإشارة بقول الإمام الغزالي في فصل وسمه بـ«طَرِيقِ فَهْمِ الْمُرَادِ مِنْ الْخِطَابِ» قائلا: «وَيَكُونُ طَرِيقُ فَهْمِ الْمُرَادِ تَقَدُّمَ الْمَعْرِفَةِ بِوَضْعِ اللُّغَةِ الَّتِي بِهَا الْمُخَاطَبَةُ. ثُمَّ إنْ كَانَ نَصًّا لَا يُحْتَمَلُ كَفَى مَعْرِفَةُ اللُّغَةِ، وَإِنْ تَطَرَّقَ إلَيْهِ الِاحْتِمَالُ فَلَا يُعْرَفُ الْمُرَادُ مِنْهُ حَقِيقَةً إلَّا بِانْضِمَامِ قَرِينَةٍ إلَى اللَّفْظِ، وَالْقَرِينَةُ إمَّا لَفْظٌ مَكْشُوفٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ (الأنعام: 142) وَالْحَقُّ هُوَ الْعُشْرُ وَإِمَّا إحَالَةٌ عَلَى دَلِيلِ الْعَقْلِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (الزمر: 164) وَإِمَّا قَرَائِنُ أَحْوَالٍ مِنْ إشَارَاتٍ وَرُمُوزٍ وَحَرَكَاتٍ وَسَوَابِقَ وَلَوَاحِقَ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْحَصْرِ وَالتَّخْمِينِ يَخْتَصُّ بِدَرْكِهَا الْمُشَاهِدُ لَهَا فَيَنْقُلُهَا

5. الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، الطبعة التونسية، 1984هـ، 44/1.

6. الغزالي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط.1، 1413هـ ـ 1993م، 1 /96.

7. الدكتور عبد الحميد الوافي، **ندوة أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية**، منشورات الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، طبعة 2007م، ص:531.



الْمُشَاهِدُونَ مِنْ الصَّحَابَةِ إِلَى التَّابِعِينَ بِأَلْفَاظٍ صَرِيحَةٍ أَوْ مَعَ قَرَائِنَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ أَوْ مِنْ جِنْسٍ آخَرَ حَتَّى تُوجِبَ عِلْمًا ضَرُورِيًّا بِفَهْمِ الْمُرَادِ أَوْ تُوجِبَ ظَنًّا»[8].

هذا؛ وإن النظر إلى أحد الوجهين اللغوي، أو المقصدي أثناء قراءة النص؛ قد يولد خللا في فهم الخطاب، وقد يكر على أصله بالنقض والإبطال، فضلا عن إفضائه إلى نشوب الخلاف وانتشاره بين علماء الأمة. يَصِحُّ فِي مَسْلَكِ الْفَهْمِ مَا يَكُونُ عَامًّا لِجَمِيعِ الْعَرَبِ، فَلَا يُتَكَلَّفُ فِيهِ فَوْقَ مَا يَقْدِرُونَ عَلَيْهِ بِحَسَبِ الْأَلْفَاظِ وَالْمَعَانِي، فَإِنَّ النَّاسَ فِي الْفَهْمِ وَتَأَتِّي التَّكْلِيفِ فِيهِ لَيْسُوا عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ وَلَا مُتَقَارِبٍ، إِلَّا أَنَّهُمْ يَتَقَارَبُونَ فِي الْأُمُورِ الْجُمْهُورِيَّةِ وَمَا وَالَاهَا، وَعَلَى ذَلِكَ جَرَتْ مَصَالِحُهُمْ فِي الدُّنْيَا، وَلَمْ يَكُونُوا بِحَيْثُ يَتَعَمَّقُونَ فِي كَلَامِهِمْ وَلَا فِي أَعْمَالِهِمْ، إِلَّا بِمِقْدَارِ مَا لَا يُخِلُّ بِمَقَاصِدِهِمْ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقْصِدُوا أَمْرًا خَاصًّا لِأُنَاسٍ خَاصَّةٍ، فَذَاكَ كَالْكِنَايَاتِ الْغَامِضَةِ، وَالرُّمُوزِ الْبَعِيدَةِ، الَّتِي تَخْفَى عَنِ الْجُمْهُورِ، وَلَا تَخْفَى عَمَّنْ قُصِدَ بِهَا، وَإِلَّا كَانَ خَارِجًا عَنْ حُكْمِ مَعْهُودِهَا[9].

> منذ القرنين الثالث والرابع، نمت حركة التأليف والبحث والنقاش النظري، في كافة العلوم والقضايا النقلية والعقلية.

معلوم أن نصوص التشريع تتألف من ألفاظ، وهذه الألفاظ وردت بلغة العرب لقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (يوسف: 2).

وهذه اللغة لها خصائصها وقوانينها؛ التي تميزها عن غيرها من اللغات؛ أي أن تفهم النص الشرعي فهما أمينا؛ يتوقف على مدارك العربية وقوانينها النحوية والصرفية وطرائقها والبلاغية؛ فقد نبه الإمام الشاطبي على أهمية معرفة أساليب العرب في الخطاب بقوله: «إن القران نزل بلسان العرب، وأنه عربي، وأنه لا عجمة فيه؛ بمعنى أنه نزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها»[10]، ويقول في موضع آخر «لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حال

8. الغزالي، **المستصفى**، 1/ 186.

9. الشاطبي، **الموافقات**، 2/ 136.

10. الإمام الشاطبي، **الموافقات**، 50/2.

التنزيل من عند الله والبيان من رسوله ﷺ؛ لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[11].

ثانيا ـ التأويل المقصدي: حقيقة المفهوم و ضوابط الإعمال

1 ـ التأويل المقصدي: دراسة مفهومية

جاء في لسان العرب لابن منظور «وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّلَهُ: دَبَّره وقدَّره، وأَوَّلَهُ وتَأَوَّلهُ: فَسَّره.

قَالَ ابْنُ الأَثير: هُوَ مِنْ آلَ الشيءُ يَؤُولُ إِلى كَذَا أَي رَجَع وَصَارَ إِليه، وَالْمُرَادُ بالتَّأْوِيل نَقْلُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الأَصلي إِلى مَا يَحتاج إِلى دَلِيلٍ لَوْلَاهُ مَا تُرِك ظاهرُ اللَّفْظِ؛ وَمِنْهُ حَدِيثُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُكْثِرُ أَن يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ يَتَأَوَّل القرآنَ، تَعْنِي أَنه مأْخوذ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ (النصر: 3)[12]. المراد بالتأويل هنا المرجع والمآل والعاقبة التي يؤول إليها الأمر. وفي نفس المهيع يذهب أبو الحسن بن فارس في رد التأويل إلى الرجوع والعاقبة قائلا «تَأْوِيلُ الْكَلَام، وَهُوَ عَاقِبَتُهُ وَمَا يَؤُولُ إِلَيْهِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ﴾ (الأعراف: 52)، يَقُولُ: مَا يَؤُولُ إِلَيْهِ فِي وَقْتِ بَعْثِهِمْ وَنُشُورِهِمْ[13].

> معلوم أن نصوص التشريع تتألف من ألفاظ، وهذه الألفاظ وردت بلغة العرب.

أما أبو الفرج الأصفهاني فقد أرجع التأويل إلى «الرجوع إلى الأصل، ومنه: المَوْئِلُ للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا، وتأويله أي: بيانه الذي غايته المقصودة منه»[14].

11. الإمام الشاطبي، **الموافقات**، 62/2.
12. ابن منظور الأنصاري، **لسان العرب**، دار صادر ـ بيروت، ط.1، 1414هـ، 33/11.
13. أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة دار الفكر، 1/ 162.
14. الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق ـ بيروت، ط.1، 1412 هـ، 99/1.

آل حاصل القول في التأويل إلى أنه يرد بمعنى إرجاع المتشابه إلى المحكم؛ لأجل الفهم الدقيق الذي لا يعطيه ظاهره، وبمعنى رد الأشياء إلى حقائقها، وإرجاع الأمور إلى مقاصدها.

- **أما على المستوى الاصطلاحي**

فأقدم استعمال اصطلاحي في المصنفات العلمية التي وصلت إلينا؛ نجده عند الإمام الشافعي (204هـ) في كتابه «الرسالة» في ثمانية مواضع، حيث تحدث عن الخطأ في التأويل في فهم السنة[15]، كما وصف تفسيره بعض الأحاديث بالتأويل[16]، وكذلك فهم بعض الصحابة للسنة بمعنى يحتمله التأويل[17]،ونفى احتمال الغلط في التأويل في العلم العام الذي هو من قبيل مالا يتنازع فيه[18]. واقترن في الأماكن الأربعة الأخرى بلفظ الاحتمال، كقوله: «وما كان منه يحتمل التأويل»[19]، وذلك في سياق حديثه عن العلم الخاص. وفي موطن آخر يفرق الشافعي بين أحكام القرآن وما احتمل التأويل منه، ويرى أنه: «يستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ﷺ»[20]، وفي المرتين الأخريين ذكر ما يحتمل التأويل على أنه نموذج للاختلاف الجائز والذي عليه دليل [21].

هذه الموارد التي استعمل فيها الإمام الشافعي[22] مصطلح «التأويل» دون تعريف مبتدأ له، تدل على أنه مستقر في السياق العلمي الذي يتناوله، والمعنى الذي يعبر

15. الشافعي، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د.ت، ص:219.
16. الشافعي، **الرسالة**، ص:291.
17. الشافعي، **الرسالة**، ص:330.
18. الشافعي، **الرسالة**، ص:359.
19. الشافعي، **الرسالة**، ص:359.
20. الشافعي، **الرسالة**، ص:510.
21. الشافعي، **الرسالة**، ص:560ـ561.
22. إيضاح: يميل أغلب دارسي الأصول المعاصرين إلى اعتبار مشروع الشافعي لوضع منتهج تأويل لضبط دلالة النصوص الشرعية؛ أراد منه تقنين المسار الاجتهادي الحر الذي طبع فقه التابعين، ومن تلاهم؛ بوضع عدة تأويلات منهجية لا تتجاوز شروط الاستنباط من النص الذي اتسع ليشمل ـ بالإضافة إلى القرآن الكريم ـ السنة النبوية الشريفة.



عليه واضح الدلالة على كونه رأي المجتهد في فهم النصوص المستند إلى احتمال يقتضيه [23]، ولم يخرج السياق الأصولي عن المعنى الذي أورده الشافعي لاصطلاح «التأويل»؛ إذ يقول الجويني «التأويل رد الظاهر إلى ما إليه ماله في دعوى المؤول وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقا ومفهوما»[24]

و يقول ابن رشد «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت، في تعريف أصناف الكلام المجازي»[25].

إن تأمل ما ذكر من معان للتأويل يبين أن المقصود به مستوى ثان من مستويات ضبط المعنى، وبيان المراد من اللفظ، ويمكن إجمال عناصر هذا المستوى فيما يأتي:

- تعلقه ببيان مراد اللفظ و مقصده أو باطنه؛

- سعة الاحتمالات في المعنى لتعلقه بدلالات مختلفة، ومحتملة يرجح أحدها بما يظهر من الأدلة؛

- صعوبة القطع بأحد المحتملات لتعلقه بالمتشابه واعتماد الدراية على الدراية والاستنباط؛

- الحاجة إلى كفاءة خاصة لدى من يمارسه.

ومهما يكن من أمر الاستعمالات المختلفة لمادة التأويل، فإن ما يهمني منها أنها فعل ذهني مرتبط بالذات الإنسانية؛ كذات مفكرة تريد الوصول إلى «حقائق» مخصوصة.

---

23. عبد الرحمان حللي، **التفسير والتأويل في علوم القرآن: دراسة في المفهوم**، مجلة: التجديد، عدد:30، سنة 2011م، الجامعة الإسلامية ماليزيا.

24. الإمام الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، ط.1، 1418هـ ـ 1997م.

25. ابن رشد القرطبي الحفيد، **فصل المقال**، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط.2، 32/1.



يستمد وصفي للتأويل بأنه مقصدي من تشبع صاحبه بالمقاصد التي تستهدفها الشريعة الإسلامية، كما يستند هذا الوصف من استيعابه في الوقت نفسه للعدة المنهجية التي توصله إلى اكتشافها و إعمالها.

2ـ ضوابط إعمال التأويل المقاصدي

> من العلامات المساعدة على إدراك قصد المتكلم بالخطاب: النظر في سياق الكلام.

هذه الضوابط يمكن إيرادها فيما يلي: **الضابط الأول**؛ وجود الداعي إليه، كأن يكون هناك تعارض بين نصين، أو أن المعنى مخالف لقطعي العقل؛ فالعدول عن الظاهر لا يصح ولا معنى له إلا بدليل[26]. فيكون التأويل هنا من أجل: (دفع تعارض ظاهر النص مع غيره، كقاعدة مقررة معلومة من الدين بالضرورة، أو مع نص آخر أقوى منه سنداً بحيث لا يتيسر العمل بالنصين إلا بعد التوفيق بينهما من طريق التأويل، فيؤول أحدهما أو يؤولان معاً بدل أن يُردا أو يُرد أحدهما، أو مع نص آخر أقوى منه دلالة، كأن يكون اللفظ ظاهراً في الموضوع، وما يخالفه نصاً فيه، أو يكون اللفظ نصاً فيه وما يخالفه مفسراً. ففي كل هذه الصور وما يشابهها يكون التأويل بقصد الجمع أولى من ردهما أو رد أحدهما تطبيقاً لقواعد الإعمال والجمع المقررة عند الأصوليين، كقاعدة «إعمال اللفظ أولى من إهماله «وقاعدة» إعمال الدليلين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر»[27].

الضابط الثاني؛ أن يكون التأويل جارياً على قواعد اللسان العربي وضعاً واستعمالاً. يقول ابن رشد: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز

26. ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر ـ لبنان، 49/4. و**الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب ـ القاهرة، 174/15.

27. عثمان محمد غريب الهاشمي، **تأويل النصوص عند الأصوليين**، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة بغداد، بإشراف الأستاذ محمد أحمد البيلساني، 1423هـ ـ 2002م.



من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت، في تعريف أصناف الكلام المجازي»[28].

الضابط الثالث؛ يجب الاعتماد على أقوال المتكلم لفهم كلامه فلا يصح العدول عنها وإهمال استقراء النصوص الأخرى. قال الغزالي: «كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل»[29]، إذ لا اجتهاد في مورد النص فما أجمل في مكان فصل في آخر وما أطلق في مكان قيد في مكان آخر[30].

> مقصود الخطاب لا يتبين إلا بربط جمله المشتركة في قضية واحدة.

الضابط الرابع؛ فإن لم يوجد نص مفصل وجب اختيار أليق المعاني المناسبة للمقام، ممّا ينسجم مع المقررات الأصلية للشريعة الإسلامية وأصول الدين وقواطع العقول، وذلك أن الكلمة قد تكون من قبيل المشترك اللغوي؛ فلا يصح حملها على جميع معانيها، فيجب الاجتهاد لترجيح المعنى المراد اعتماداً على القرائن والأدلة الأخرى. ومن ذلك ألفاظ الصفات التي تطلق على البشر وترد في وصف الله عَزَّوَجَلَّ إذ: «أن القانون الكلي في أمثال هذه الصفات أن كل صفة تثبت للعبد ممّا يختص بالأجسام، فإذا وُصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله أن الحياء: حالة تحصل للإنسان، ولها مبدأ ونهاية أما البداية فيها فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل. فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب الذي هو مبدأ الحياء؛ بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته»[31].

---

28. محمد بن احمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف ـ مصر، ط.2، ص:3.
29. الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط.1، 1413م، 198/1.
30. ابن العربي، **أحكام القرآن**، 79/1.
31. الإمام فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، **أساس التقديس في علم الكلام**، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط.1، 1415هـ ـ 1995م، ص:112.

الضابط الخامس؛ لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع، يقول الإمام الرازي: «لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة وذلك لأن التلفظ باللفظ الواحد أو باللفظين قد يحمل على المجاز؛ لأن الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة؛ فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة وروينا هذا دفعة واحدة أوهمت كثرتها أن المراد منها ظواهرها فكان ذلك الجمع سبباً لإيهام زيادة الباطل وأنه ... كما لا يجوز الجمع بين متفرق فكذلك لا يجوز التفرق بين مجتمع»[32]. ومثال الجمع بين المتفرق والتفريق بين مجتمع في الصدقة «أن يكون النفر الثلاثة لكل واحد منهم أربعون شاة وجبت فيها الزكاة فيجمعونها حتى لا تجب عليهم كلهم فيها إلا شاة واحدة، أو يكون للخليطين مائتا شاة وشاتان فيكون عليهما فيها ثلاث شياه فيفرقونها حتى لا يكون على كل واحد إلا شاة واحدة»[33].

الضابط السادس؛ يجب الإمساك عن التصرف والاشتقاق وكذلك القياس في اللفظ المتشابه؛ إذ لا يجوز تبديل لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخر غير متشابه سواء كان بالعربية أو بالفارسية، وذلك لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاما للباطل من البعض، والزيادة في الإيهام حاصلة في اللفظين؛ فالاحتياط الامتناع من الكل؛ ألا ترى أن الشرع أوجب العدة على الموطوءة لبراءة الرحم احتياطا لحكم النسب؛ ثم قالوا تجب العدة على العقيم والآيسة، وعند العزل؛ لأن البواطن من الأرحام لا يعلمها إلا علام الغيوب؛ فإيجاب العدة أهون من ركوب الخطر[34].

الضابط السابع؛ لا تأويل إلا بدليل معتبر من العقل والنقل. وما لم يقم عليه دليل فهو التأويل المستكره الذي يستبشع إذا عرض على الحجة.

فقد قسم الراغب الأصفهاني التأويل على قسمين: تأويل منقاد، وتأويل مستكره. وعرف التأويل المنقاد بأنه الذي لا يجافي منطق اللغة ولا ينأى عن دلالتها،

32. الإمام فخر الدين الرازي، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص:141.

33. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، **فتح الباري**، دار المعرفة ـ بيروت، 1379م، 314/3.

34. ينظر: الشافعي، **فتح الباري**، ص:141.

أما المستكره فهو الذي يلوي فيه المفسر أو المؤول النص حتى يوافق هواه ويسير مع رغباته ويدعم مذاهبه واتجاهاته.

الضابط الثامن؛ لا يجوز التأويل نصرة للمذهب؛ لأن القرآن حاكم ومهيمن. ومبنى التأويل على التوفيق بين ما يبدو متعارضاً من أدلة الشريعة فيما بينها، أو بين العقل والنقل، أما التعارض بين نصوص الشريعة والمذهب فيجب تعديل المذهب ليوافق تعديل الشريعة لا العكس.

ثالثا. فقه السياق وإدراك مراد الخطاب

الناظر في المظان التي اهتمت بالقرآن الكريم، ولغته؛ يلحظ أن المفسرين لم يقتصروا على مسالك فهم الخطاب؛ وإنما اهتموا بالوسائل التي تعين على ترجيح معنى دون آخر، وتقوية دلالة على حساب غيرها من الدلالات المحتملة؛ إذ لا يكتفى بالدلالات اللغوية المجردة؛ بل لا بد من مراعاة مجموع القرائن المحيطة بالكلام؛ لأن «الألفاظ من حيث الوضع لا تفيد اليقين؛ تفيد بالقرائن، وأن أكثر ألفاظ القرآن من هذا القبيل، وكونها لا تفيد اليقين من حيث الوضع، وتفيد المعنى بالقرائن والسياقات والتكرار»[35].

فمن العلامات المساعدة على إدراك قصد المتكلم بالخطاب: النظر في سياق الكلام، قريبه وبعيده، لغويه، ومقامه؛ لذلك أبرز المفسرون والعلماء أهمية السياق في فهم دلالة النص، وترجيح المحتملات؛ يقول العز ابن عبد السلام: «وقد يتردد ـ أي معنى الآية ـ بين محامل كثيرة يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موضع آخر أو السنة، أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حمله على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى»[36].

35. القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، 143/2.

36. العز بن عبد السلام، **نبذ من مقاصد الكتاب العزيز**، تحقيق: أيمن عبد الرزاق الشور، مطبعة الشام، ط.1، 1995م، ص:100.

والأساس الحاكم لهذا التصور؛ هو أن الكل مهيمن على الجزء وموجه له؛ إلى درجة أن معنى الجزء ينعدم في ظل غياب معنى الكل، وذلك ما عناه الشاطبي بقوله: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المتكلم؛ فإن فرق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده؛ فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»[37]؛ وهو القائل في مناسبة أخرى «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار السياق»[38] فمراعاة السياق ظل شرطا أساس في فهم الخطاب؛ غير أن ما نود التذكير به هنا؛ هو أن السياق في المذهب المالكي لا يقوم بالوظيفة التفسيرية فقط؛ وإنما يتعداها إلى وظيفة أخرى، تختص بترجيح معنى على آخر، وتقوية دلالة مخصوصة على حسب دلالة مرجوحة، ورفع الاحتمالات بتأكيد احتمال واحد قوي لقوة مرتكزه السياقي.

> الأصل في نصوص الكتاب؛ إجراؤها على ظاهرها دون تعرض لها بتحريف، أو تعطيل أو نحوهما.

وإذا كان الأصوليون يذكرون أربعة أسباب جوهرية لوقوع الترجيح بين النصوص[39]؛ فإن الترجيح في دراستنا يكون له مناط آخر: هو سياق الآية والقرائن الحافة بنظمها، وقد يتدعم هذا السبب ويتقوى بنصوص قرآنية وحديثية خارج السياق النصي، وقد يضاف إليه السياق المقاصدي للخطاب والشريعة في مجالات العقيدة والتربية والعمران[40].

---

37. الشاطبي، **الموافقات**، 151/3.

38. الشاطبي، **الموافقات**، 30/5.

39. أنظر: **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي. إذ يقول: «التعارض الواقع بين منقولين والترجيح بينهما؛ منه ما يعود إلى السند، ومنه ما يعود إلى المتن، ومنه ما يعود إلى المدلول، ومنه ما يعود إلى أمر خارجي». تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، طبعة 1404هـ، 250/4.

40. محمد اقبال عروي، **السياق في الاصطلاح التفسيري مفهومه ودوره الترجيحي**، مداخلة ضمن ندوة: «**اعتبار السياق في المجالات التشريعية**»، التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يونيو 2007م، ص:350.

1ـ السياق النصي القريب

وهو مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمها، وعليه يتوقف الفهم السليم لها؛ فمعنى العبارة: يدرك طبقا للمساق الذي ترد فيه، ومادام الأمر كذلك فالواجب يقتضي فهم كل كلمة أو جملة، ليس في استقلاليتها وتفردها؛ وإنما من خلال مراعاة سياقها؛ لقول الشاطبي: «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة؛ لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقولا، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله»[41].

> المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه.

فالمعاني بحسبه ـ أي الشاطبي ـ نوعان: إفرادية تقوم على اللفظة مجردة عن سياقها وتركيبها، وتركيبية تقوم بضم المعاني الإفرادية والعبارات إلى بعضها؛ تأدية للمعاني والمقاصد، وأن ما يعبؤ به؛ هو المعنى التركيبي دون الإفرادي، ولا يؤبه بالإفراد إلا في حدود المعنى التركيبي؛ فكان هذا تأكيدا منه لكون الدلالة القصد متحكمة في الصيغ والأساليب اللغوية، وكون الألفاظ والصيغ خادمة للمعاني[42].

فالسياق في هذا المستوى؛ يقصد به: ما يسبق أو يلحق ما هو موضع بيان أو تأويل، أو جملة العناصر المقالية المحيطة بالآية أو الجملة موضع الفهم.

ففي قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ﴾ (البقرة: 265).

قال ابن عطية: «حكى الطبري عن السدي أن هذه الآية مثل آخر لنفقة الرياء، ورجح هو هذا القول، وحكى عن ابن زيد أنه قرأ قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ (البقرة: 263)، قال ثم ضرب في

---

41. الشاطبي، **الموافقات**، 419/3.

42. محمد إقبال عروي، **السياق في الاصطلاح التفسيري**، ص:402.

ذلك مثلا فقال: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمۡ ...﴾ الآية؛ قال ابن عطية: «وهذا أبين من الذي رجح الطبري، وليست هذه الآية بمثل آخر لنفقة الرياء، هذا هو مقتضى سياق الكلام. وأما بالمعنى في غير هذا السياق فتشبيه حال كل منافق أو كافر عمل عملا وهو يحسب أنه يحسن صنعا؛ فلما جاء وقت الحاجة لم يجد شيئا[43]؛ وعلى هذا الأساس، رتب علماء أصول الفقه قواعدهم، بمراعاة أساليب العربية وسياقاتها؛ فقالوا: «النكرة في سياق النفي تفيد العموم»، والنكرة في سياق الإثبات إنما تفيد المطلق لا العموم[44]، «وصيغ الأفعال إذا جاءت في سياق الإثبات»؛ نحو قام ويقوم فلا عموم لها، وكذلك إذا كان الفعل في سياق النفي نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ﴾ (الأعلى: 13)، قال القرافي: «اختلف في الفعل في سياق النفي؛ ففي إفادته العموم خلاف على القول به، وهو الصحيح»[45].

2 ـ مقصد السياق المقامي

هو الداخل في مفهوم أسباب النزول؛ باعتباره الوعاء الزمني والحالي، الذي نزلت فيه الآية موضع التفسير، والسياق بهذا المعنى؛ وإن لم يرق من حيث الشيوع والتداول إلى مرتبة المعاني السابقة؛ إلا أنه معنى حاضر في كلام الأصوليين، وفي مقدمتهم الإمام الشاطبي؛ الذي استعمل هذا المفهوم فهو يستعمل عبارة المطلب (مقصد السياق المقامي) للدلالة على ما هو أشمل من الآيات، والجمل المحيطة بالآية أو الجملة موضع الدراسة؛ إذ يقول في بيان هذا المقصد «وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط»[46]، وفي موطن آخر يضيف «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن»[47].

43. ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 308/1.

44. القرافي، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق: الدكتور أحمد الختم عبد الله المكتبة المكية، ط.1، 1999م، 359/1.

45. القرافي، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، 359/1.

46. الشاطبي، **الموافقات**، 13/2.

47. الشاطبي، **الموافقات**، 25/3.

من الأمثلة التي توضح هذا الاستعمال؛ قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ (الأنعام: 83)، هذه الآية لما نزلت شق مضمونها على بعض الصحابة، فقالوا: أينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: إنه ليس بذلك ألا تسمع إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ (لقمان: 12)، فجوابه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ يفيد أن المقصود إنما هو نوع خاص من الظلم وليس أي ظلم؛ قال الإمام الشاطبي بشأن الآية موضع الدراسة: «فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد وهادمة لقواعد الشرك وما يليه»[48].

ولا تعني هذه الوسيلة ما هو مرتبط بالمقال فقط؛ بل تعني أيضا؛ ما هو مرتبط بالمقام؛ مثل سبب النزول، وحال المخاطبين، وظروف القول.

ومن الشواهد الدالة على ذلك: لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ (الأنبياء: 97)، قال بعض الكفار: «فقد عبدت الملائكة وعبد المسيح، كذلك قال مثلهم أحد المسلمين». قال الشاطبي: «والذي يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش ولم يكونوا يعبدون الملائكة والمسيح (...) فقوله: ﴿وَمَا تَعۡبُدُونَ﴾ عام في الأصنام التي كانوا يعبدون فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك؛ فكان اعتراض المعارض جهلا منه **بالمساق** وغفلة عما قصد في الآيات»[49]. فقد استند الإمام الشاطبي في فهمه هذا على النظر في الواقع آنذاك، وما هو عليه حال كفار قريش المخاطبين بالآية.

- قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ وَهۡنًا عَلَىٰ وَهۡنٖ ...﴾ (لقمان: 13).

3ـ مقصد السياق الكلي للخطاب

ويتمثل في استحضار الوحدة النظمية والدلالية للخطاب القرآني؛ لأن مقصود الخطاب لا يتبين إلا بربط جمله المشتركة في قضية واحدة؛ حتى تكون كالكلمة

48. الشاطبي، **الموافقات**، 24/2.

49. الشاطبي، **الموافقات**، 141/2.

الواحدة متسقة المعاني منتظمة المباني «لأن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة، نزلت في شيء واحد؛ فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»[50].

في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ (آل عمران: 39). اختلف المفسرون في دلالة (الحصور)؛ فقد انتهى الطبري إلى أنها تدل على «الذي لا يأتي النساء» أو «لا يقرب النساء» أو الذي ليس له ماء «مستندا في ذلك إلى ما ورد عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وقتادة وغيرهم»[51]، ولم يشر إلى المعنى الثاني الذي ذهب إليه آخرون. إذ نجد عند الإمام القرطبي عرضا لدلالتين مختلفتين، وقد رجح إحداهما لاعتبارات تتصل بنظم الكلام؛ فذكر أولا المعنى السابق، ثم ثنى بالدلالة التي مفادها أن الحصور هو الذي يكف عن النساء ولا يقربهن مع القدرة لأن سياق الثناء إنما يكون على الفعل المكتسب دون الجبلة في الغالب؛ فالمعنى أنه يحصر نفسه عن الشهوات، ولعل هذا كان شرعه[52]. وهذا التعليل هو المقصود؛ لأنه يستحضر نظم الكلام.

معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة، بعيدة المدى مترامية الأطراف.

رابعا. مقاصد اللغة ودلالة القواعد التأويلية

تكمن أهمية القاعدة في أنها تجمع المعنى الكثير في اللفظ القليل، وتضع الحدود الدقيقة للتطبيقات المتعددة، وقد أشاد ابن عاشور بأهمية القواعد، عند حديثه عن مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فقرر أن «معظم أصول الفقه تدور حول محور

50. الشاطبي، **الموافقات**، 266/4.

51. الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، طبعة 1420هـ ـ 2000م، 255/3.

52. أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، حققه وخرج أحاديثه: عماد زكي البارودي، خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، 78/4.



استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ»[53].

والحديث عن القواعد لا ينحصر في الفقه وأصوله فحسب؛ وإنما يتوقف فهم العلوم كلها على معرفة قواعدها وضبط جزئياتها؛ لذا لابد أن «تكون مع العالم أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات»[54].

> التكامل المنشود بين الدرس اللغوي والأنظار المقاصدية أساس في مدارك الفهم.

مَيَّزَ ابن القيم الجوزية بين الطالب للقصد والواقف عند دلالة اللفظ فقال: «فَاللَّفْظُ الْخَاصُّ قَدْ يَنْتَقِلُ إلَى مَعْنَى الْعُمُومِ بِالْإِرَادَةِ وَالْعَامُّ قَدْ يَنْتَقِلُ إلَى الْخُصُوصِ بِالْإِرَادَةِ، ... وَالْأَلْفَاظُ لَيْسَتْ تَعَبُّدِيَّةً، وَالْعَارِفُ يَقُولُ: مَاذَا أَرَادَ؟ وَاللَّفْظِيُّ يَقُولُ: مَاذَا قَالَ؟ كَمَا كَانَ الَّذِينَ لَا يَفْقَهُونَ إذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ ﷺ يَقُولُونَ: ﴿مَاذَا قَالَ ءَانِفاً﴾ (محمد: 17)، وَقَدْ أَنْكَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَيْهِمْ وَعَلَى أَمْثَالِهِمْ بِقَوْلِهِ: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾ (النساء: 77)، فَذَمَّ مَنْ لَمْ يَفْقَهْ كَلَامَهُ، وَالْفِقْهُ أَخَصُّ مِنْ الْفَهْمِ، وَهُوَ فَهْمُ مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ كَلَامِهِ، وَهَذَا قَدْرٌ زَائِدٌ عَلَى مُجَرَّدِ فَهْمِ وَضْعِ اللَّفْظِ فِي اللُّغَةِ، وَبِحَسَبِ تَفَاوُتِ مَرَاتِبِ النَّاسِ فِي هَذَا تَتَفَاوَتُ مَرَاتِبُهُمْ فِي الْفِقْهِ وَالْعِلْمِ»[55].

وبه يعلم أن القول بالمقاصد اللغوية مسألة مسلمة في بابها عند أهلها المتحققين بها، فكانت بهذا الوصف هي الأصل الذي يتوقف عليه العلم بالوحي. وقد تعلقت بذلك الأصل أمور خادمة. والقاعدة أن الحق الحاكم على الخادم أن يكون تابعا له لا أن يعود عليه بالكر والإبطال.

---

53. الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص:135

54. ا بن تيمية، **مجموع الفتاوى المحقق أنور الباز**، الناشر دار الوفاء، 2005م، 215/3.

55. الدين ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط.1، 1411هـ ـ 1991م، 1/ 167.

• **القاعدة الأولى**: كثرة الظواهر تفيد القطع

وقد صاغها الإمام الشاطبي بقوله: «فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص؛ ولا على وجه مخصوص؛ بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات الخاصة»[56].

ومفاد هذه القاعدة أن الحكم لو اعتبر فيه أحد المخبرين؛ لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيدا للظن، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن[57].

ومناط تطبيق هذه القاعدة كثير في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ عند قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: 17). فعلماء السنة افترقوا فرقتين: فذهب جماعة إلى أن قبول التوبة مقطوع به، لأدلة سمعية، وهي وإن كانت ظواهر غير أن كثرتها أفادت القطع؛ وإلى هذا ذهب الإمام الأشعري والغزالي وابن عطية[58]. وذهبت جماعة أخرى إلى أن القبول ظني لا قطعي وهو قول أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين والمازري؛ بناء على أن كثرة الظواهر لا تفيد اليقين، وهذا الذي ينبغي اعتماده نظرا؛ غير أن قبول التوبة ليس من مسائل أصول الدين، فلماذا نطلب في إثباته الدليل القطعي[59].

ولا يشكل على ما قلته كون دلالة العام ظنية؛ لان دلالة الظاهر ظنية، ومع ذلك فقد انبنى غالب روح التشريع على معاني الظواهر، فكون دلالة العام ظنية، ليس بمانع بالمرة من التعبير عن إرادة الشارع، ولا بمانع عن فهم النص، بل الطريق الأسلم لفهم النص هو اعتماد دلالة العام على ظنيتها. قال ابن القيم: «ادعى قوم من أهل التأويل

56. الشاطبي، **الموافقات**، 82/2.

57. الشاطبي، **الموافقات**، 150/2.

58. قال ابن عطية: «فالعقيدة عندي في هذه الآيات أن من تاب من قريب فله حكم التائب؛ فيغلب الظن عليه أنه ينعم ولا يعذب، هذا مذهب أبو المعالي وغيره، وقال غيرهم بل هو مغفور له قطعا لإخبار الله تعالى بذلك، وأبو المعالي يجعل تلك الأخبار ظواهر مشروطة بالمشيئة فقال: يغلب على الظن ولا يقطع به». ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 45/4.

59. الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 25/6.

في كثير من عمومات هذا النوع التخصيص .. وقالوا الدليل اللفظي العام مبني على مقدمات منها عدم التخصيص وانتفاؤه غير معلوم ... وقالوا أكثر عمومات القرآن مخصوصة وليس ذلك بصحيح بل أكثرها محفوظة باقية على عمومها.

فعليك بحفظ العموم فإنه يخلصك من أقوال كثيرة باطلة وأضعاف أضعاف ذلك من عمومات القرآن المقصود عمومها التي إذا أبطل عمومها بطل مقصود عامة القرآن»[60].

- **القاعدة الثانية**: الحمل على الغالب أولى

من أوجه البيان المعتمدة في تفسير نصوص القرآن، والاستدلال على رجحان المعنى؛ تتبع الاستعمالات واستقراء معانيها، ثم تحديد الاستعمال الغالب؛ بحيث إذا أطلق كان هو المراد أو مقدما على غيره.

عند قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ﴾ (البقرة: 197)، لقد أيد ـ بهذه القاعدة ـ العلامة الشنقيطي تفسير (الفضل) بأنه ربح التجارة؛ لأنه غالب استعمال القرآن؛ حيث قال بعد ذكر أية ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (المزمل: 18) «وقد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب؛ أن غلبة إرادة المعنى المعين في القرآن تدل على أنه مراد؛ لأن الحمل على الغالب أولى، ولا خلاف بين العلماء في أن المراد بالفضل المذكور في الآية هو ربح التجارة»[61].

عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ (آل عمرن: 7): يحتمل أن المراد بالتأويل في هذه الآية الكريمة التفسير وإدراك المعنى، ويحتمل أن المراد به حقيقة أمره التي يؤول إليها؛ لكن العلامة الشنقيطي ذكر الآتي: وقد قدمنا في مقدمة هذا الكتاب؛ أن من أنواع البيان التي ذكرنا؛ أن كون أحد الاحتمالين هو الغالب في القرآن؛ يبين أن ذلك الاحتمال الغالب هو المراد؛ لأن الحمل على الأغلب أولى من الحمل على غيره، وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الغالب في القرآن؛ إطلاق التأويل على

60. ابن قيم الجوزية، **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط.1، 1408هـ، 690/2.

61. **تفسير الشنقيطي**، 189/1.



حقيقة الأمر التي يؤول إليها كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ (يوسف: 100)، وقوله تعالى: ﴿خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 58).

> أكّدت الدراسة على ضرورة التفريق بين حقيقة الوحي الإلهيّ بوصفه مصدرًا أزليًا ثابتًا لا يعتريه نقص أو تقصير.

قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: 31)، لقد اختلفت آراء الفقهاء والمفسرين بشأن دلالة (الزينة)؛ فقال الشنقيطي ـ بعد عرض الآراء المختلفة ـ «فتفسير الزينة ببعض بدن المرأة خلاف الظاهر، ولا يجوز الحمل عليه... وأما نوع البيان الثاني المذكور، فإيضاحه: أن لفظ الزينة يكثر تكرره في القرآن العظيم مرادا به الزينة الخارجة عن أصل المزين بها، ولا يراد به بعض أجزاء ذلك الشيء المزين بها، كقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف: 29)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ (الأعراف: 30)، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا﴾ (الكهف: 7)، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ (النحل: 8)، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ (النور: 31)؛ فلفظ الزينة في هذه الآيات كلها يراد به: ما يزين به الشيء وهو ليس من أصل خلقته، وكون هذا المعنى هو الغالب في لفظ القرآن، يدل على أن لفظ الزينة في محل النزاع يراد به هذا المعنى؛ الذي غلبت إرادته في القرآن العظيم (...) وبه تعلم أن تفسير الزينة في الآية بالوجه والكفين فيه نظر»[62].

- **القاعدة الثالثة**: إعمال الدليل افتقارا لا استظهارا

أخذ الأدلة على الأحكام يقع على وجهين: **أحدهما**؛ أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، لتعرض عليه النازلة المفروضة؛ فتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم؛ وإما أن تؤخذ مأخذ الاستظهار لتوافق أغراض طالبيها كما هو شأن أهل الأهواء[63]. فطالب الدليل لا يخلو حاله من أمرين:

62. الشنقيطي، **أضواء البيان**، 516/5.

63. الشاطبي، **الموافقات**، 77/3.





الأول؛ أن يأخذه ليستنبط منه الحكم؛ فيعرض عليه النازلة، إما قبل وقوعها؛ فبأن تقع على وفقه؛ وإما بعد وقوعها: فلكي يتلافى الأمر، ويستدرك الخطأ الواقع فيها؛ بحيث يقطع المستدل أو يغلب على ظنه أن ذلك الحكم هو مقصود الشارع[64]. وهذه هي طريقة السلف الصالح في النظر إلى الأدلة للعمل بمقتضاها[65]. **والثاني**؛ أن يأخذ الدليل مستظهرا به على صحة غرضه في النازلة، من غير تحر لقصد الشارع؛ وهذه طريقة أهل الأهواء والضلال.

الفكر المَقَاصديّ يشكِّل العصَبة التي تقوم عليها المعارف الشرعيَّة.

فأهل المسلك الأول يحكمون الأدلة في أهوائهم، وهذا هو أصل الشريعة؛ لأنها جاءت لإخراج المكلف من الهوى. وأهل المسلك الثاني يحكمون أهواءهم في الأدلة؛ قال الشاطبي: «ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحدا من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية، يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة...؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة»[66].

- **القاعدة الرابعة**: مراعاة العرف والعوائد في تحقيق مناطات ألفاظ الوحي

المطلوبات الشرعية بنوعيها (مطلوب الفعل ومطلوب الترك) تنقسم من حيث الثبات والتغير إلى قسمين: **الأول**؛ أمور ثابتة لا يطرأ عليها التغير، ففي جانب المأمورات كالصلاة، والصيام، والحج، ونحو ذلك وفي جانب المنهيات كالزنا، والخمر، والميتة، والخنزير، وغيرها مما هو على شاكلتها؛ فهذه الأشياء جميعا لا يتغير حكمها من عصر إلى عصر، أو بلد وبلد، أو طائفة وطائفة؛ بل هي لازمة للأولين والآخرين؛ وهذا القسم ليس هو المقصود من إيراد القاعدة. **والثاني**؛ ما كان له تعلق بأعراف الناس وعوائدهم، وهذا يختلف من وقت لآخر ومن بلد لآخر، وحال وأخرى.

64. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 203/19.

65. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 220/19.

66. الشاطبي، **الموافقات**، 288/3.

فمثل هذا النوع يرد الناس فيه إلى العرف والعادة والمصلحة المتعينة في ذلك الوقت، وهو الأمر المقصود في القاعدة.

قوله تعالى: ﴿...مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ **(آل عمران: 97).**

قال ابن عطية ـ بعد أن ذكر كلام المفسرين، في حدود الاستطاعة ـ «وقال مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في سماع أشهب من العتبية وفي كتاب محمد، وقد قيل له أتقول إن السبيل الزاد والراحلة؛ فقال: لا والله قد يجد زادا وراحلة ولا يقدر على مسير، وآخر يقدر أن يمشي راجلا، ورب صغير أجلد من كبير؛ فلا صفة في هذا أبين مما قال الله تعالى»[67]، ثم خلص إلى الآتي «وهذا أنبل كلام (...) وهذه من الأمور التي يتصرف فيها فقه الحال»[68].

- **القاعدة الخامسة:** لا يُعدل عن الظاهر إلا بدليل

الأصل في نصوص الكتاب؛ إجراؤها على ظاهرها دون تعرض لها بتحريف، أو تعطيل أو نحوهما إلا أن «كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع؛ وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع»[69].

والمراد بالظاهر هنا: ما يتبادر إلى الذهن من المعاني؛ قال المقري: «كل ما له ظاهر فهو مصروف إلى ظاهره؛ إلا لمعارض راجح، وكل ما لا ظاهر له؛ فلا يترجح إلا بمرجح»[70].

وحاصل هذا الكلام؛ أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه؛ فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر؛ فصحيح ولا نزاع فيه؛ وإن أراد غير ذلك؛ فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة

67. ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 478/1.
68. ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 478/1.
69. الشاطبي، **الموافقات**، 39/1.
70. المقري، **القواعد**، 497/2

ومن بعدهم؛ فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوة؛ لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب[71].

إن الشرط الأول لفهم الباطن، هو فهم الظاهر، ودلالات النصوص على معانيها غير قطعية ـ عند الشاطبي ـ ولكنها محصورة بظواهر النصوص، وإن اكتملت شروط فهم الظاهر فثم شروط غيرها ليتقرر المعنى المراد بالنص[72]؛ أي الباطن، سواء على سبيل الجزم أو الترجيح.

وبعد أن تحقق ما سبق؛ وهو أن الأصل حمل النصوص على ظواهرها؛ إلا لدليل راجح، بقي أن أنبه على بعض المقتضيات التي ينبغي مراعاتها:

ـ لا يسوغ الأخذ بجميع الظواهر؛ كما لو أدى هذا الأخذ إلى مخالفة أصل كلي في الشريعة؛ فإن كان هذا المعنى الظاهر المحتمل معارضا لأصل كلي في الشريعة وجب العدول عنه.

ـ إذا كان المعنى معلوما كالنص قطعا أو ظنا؛ فاتباعه أولى من ظاهر اللفظ؛ لأن المعنى قد يكون أعم وأشمل من اللفظ، وقد يكون أضيق وأخص منه؛ وإنما العبرة بالمعنى؛ إذا كان بينا لقول الإمام الخطابي «المعنى إذا كان أوسع من اللفظ كان الحكم للمعنى»[73].

رابعا. اتصال مسلك التقصيد بتأويل الخطاب

يتجه الذهن في «التقصيد» إلى ضبط نوعين من المقاصد الشرعية؛ **الأول**: مقاصد الشارع من خطابه، **والثاني**: مقاصده من أحكامه؛ فيروم البحث في هذا المستوى إلى إفراغ الباحث جهده العلمي في استجلاء الإرادة الشرعية من النصوص والأحكام.

---

71. الشاطبي، **الموافقات**، 211/4.

72. قال الشاطبي في موضع آخر: وكون الباطن هو المراد من الخطاب (...) يشترط فيه شرطان: **أحدهما**؛ أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية. **والثاني**؛ أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض. الشاطبي، **الموافقات**، 232/4.

73. نقله صاحب الفتح، 238/1.

ومصطلح «التقصيد» مستعار من الإمام الشاطبي؛ حيث يلزم في نظره كل من الناظر في القرآن، والمفسر له، والمتكلم عليه؛ أن يكون على بال من «أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام»[74].

1ـ مقاصد الشارع من الخطاب

أي أن الباحث المحقق يبذل جهده بغية إدراك القصد الشرعي من النص؛ لأن «معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة، بعيدة المدى مترامية الأطراف، موزعة على آياته؛ فالأحكام مبينة في آيات الأحكام، والآداب في آياتها والقصص في مواقعها، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر[75]؛ وإليك بعض الأمثلة الدالة على الغرض:

> أبرزت الدراسة أوجه استفادة الفكر المَقَاصِديِّ من مناهج البحث في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة المعاصرة.

ـ قوله تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا﴾ (الحج: 35).

يرى ابن عاشور أن الآية تومئ إلى أن المقصد الشرعي من وسيلتي إراقة الدماء وتقطيع اللحوم؛ هو انتفاع الناس المهدين بالأكل منها في يوم العيد، وغيرهم بالأكل مما يهديه إليهم أقاربهم وأصحابهم «لذا فهو يرى» المصير إلى كلا الحالتين من البيع والتصبير لما فضل عن حاجة الناس في أيام الحج لينتفع بها المحتاجون، وهذا أوفق بمقصد الشارع تجنبا لإضاعة ما فضل منها؛ رعيا لمقصد الشريعة من نفع المحتاج وحفظ الأموال؛ مع عدم تعطيل النحر والذبح للقدر المحتاج إليها منها المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ...﴾ (الحج: 34) جمعا بين المقاصد الشرعية»[76].

ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...﴾ (النساء: 34).

74. الشاطبي، **الموافقات**، 396/1.

75. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 67/1.

76. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 36/3.



بعد عرض ابن عاشور لآراء المفسرين والفقهاء في الآية؛ آل حاصل اجتهاده إلى أنه يجوز لولاة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها؛ أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا أن من ضرب امرأته عوقب؛ كي لا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج لا سيما عند ضعف الوازع[77]، ويتحدد نظره المقاصدي للحكم في أمرين: **الأول**؛ مقصد الشارع القاضي بحفظ النفوس ومنها نفوس النساء من كل اعتداء نفسي أو جسدي. **والثاني**؛ الأصل في قواعد الشريعة عدم قضاء أحد بنفسه إلا لضرورة.

> من الممكن أن يستفيد الفكر المَقَاصديّ من مناهج البحث على مستوى التحقق من إنجاز المَقَاصِد في أرض الواقع.

ـ قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿...وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ (آل عمران: 159).

أشار ابن العربي إلى وجوب الشورى على الأمير إذا لم يكن من أهل الاجتهاد؛ إذ هي «سبب للصواب، وهي مسبار للعقل؛ لأننا مأمورون بتحري الصواب في مصالح الأمة وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب»[78]، وقال ابن عطية: «الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب وهذا ما لا اختلاف فيه»[79]؛ لكن رد عليهما الإمام ابن عرفة بطريقة أخرى؛ فقال: «هذا كلام لا يصح ولا يقبل؛ لأن الأمير أو الإمام أو الخليفة حتى إذا فسق لا يعزل؛ فكيف بمن ترك الشورى، وترك الشورى ليس بفسق؟»[80]؛ فرد العلامة ابن عاشور مستحضرا مآلات ذلك؛ فقال: «لا،إذا ترك الشورى فقد ضيع مصالح المسلمين، وسيضيع من المصالح وسيجلب من المفاسد ما لا يحصى»[81].

فالمسألة المبحوثة توزن بهذه الكيفية، مآلاتها وتداعياتها وآثارها، وليس بالطريقة القياسية الجزئية التي لجأ إليها ابن عرفة ورحم الله الجميع، ولذلك قرر

77. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 37/5

78. ابن العربي، **أحكام القرآن**، 3 /25

79. ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 24/3

80. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 34/12

81. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 35/12.



الإمام الشاطبي «أن العالم الرباني هو الذي يجيب على السؤالات وهو ناظر إلى المآلات»[82].

2ـ مراعاة مقاصد الأحكام الشرعية

والمراد بهذا المسلك الاجتهادي؛ أن تفسر النصوص وتستنبط منها الأحكام، وترجح الآراء؛ باستحضار المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها، وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه؛ فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية.

وللعقل المسدد بالشرع هنا؛ دور واضح في تقدير المصلحة التي يهدف النص تحقيقها، ثم تفسير النص بما يحققها، مع عدم الغفلة عن مختلف المصالح والمفاسد التي لها صلة بموضوع ذلك النص.

ـ قول عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ (التوبة: 60)، قال الإمام مالك: «الأمر عندنا في قسم الصدقات؛ أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي؛ فأي الأصناف كانت فيه الحاجة والعدد أوثر ذلك الصنف بقدر ما يرى الوالي، وعسى أن ينتقل ذلك إلى الصنف الآخر بعد عام أو عامين أو أعوام؛ فيؤثر أهل الحاجة والعدد حيث ما كان»[83].

ـ قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ (المائدة: 4).

ورد في الموطأ أن أحسن ما سمع مالك في الرجل يضطر إلى الميتة؛ أنه يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها؛ فإن وجد عنها غنى طرحها[84]. ففي هذا القول لمالك تفسير مصلحي للآية السابقة، ولغيرها من الآيات الدالة على إباحة الميتة للضرورة؛ حيث وسع دائرة الانتفاع بها للمضطر تحسبا لحاجته المستقبلية.

82. الشاطبي، **الموافقات**، 30/5.

83. **الموطأ**؛ كتاب الزكاة، باب: أخذ الصدقة ومن يجوز له أخذها، 226/1.

84. **الموطأ**؛ كتاب الزكاة، باب: أخذ الصدقة ومن يجوز له أخذها، 226/1.

خواتم البحث واقتراحاته:

بناءً على ما سبق، ورغبةً في تحقيق التأويل التكاملي المنشود المشار إلى بعض معالمه؛ فإنَّنا نتقدم بالخواتم الآتية:

أولاً: لما كانت الآليات التأويلية التي قامت عليها أصول الفقه مجرد اجتهاد بشري؛ يستلهم ـ لا محالة ـ وبصدق دلالات النص الثرية، بحسب نظام المعارف المتشكل، أو أنها علوم البيان والمنطق الصوري اليوناني؛ فإن المطلوب اليوم هو إعادة تجديد هذه الآليات بحسب الإمكانات الواسعة التي وفرها الدرس المقصدي في مقاربة النص الديني، باعتباره أفقا واعدا وخصبا للاجتهاد، ولتجديد المنظومة الأصولية، في اتجاه تجديد الدين، وتحديث أدواته التأويلية.**ثانيا**: انتهت الدراسة إلى القول بأنَّ التكامل المنشود بين الدرس اللغوي والأنظار المقاصدية أساس في مدارك الفهم وفي سبل صرف الدلالة على وجهها الصحيح، وخدمة النص أو تأويله التأويل المعتبر؛ شريطة ألا تخرج عن طريق كلام العرب ومناحيهم في القول. فالقراءة الخادمة للخطاب لا المستخدمة له ينبغي أن تتجنب «اتباع الهوى»، بكل ما يمثله الهوى من «تشه» ورضوخ للأغراض الذاتية والأهواء الشخصية، وإلا كانت مجرد وهم وتخيل لا علاقة له بالحقيقة المعتبرة.

ثالثا: إن رفض هذا النوع من التأويل رفض لممارسة لا تحترم معهود الخطاب، ولا تقف عند رصيده الثقافي واللساني، ومن ثم فهي، «تأويلات لا تعقل» لأنها تركن إلى حرية القارئ المطلقة، سواء كان إماما معصوما ـ كما هو النموذج الباطني في التراث الإسلامي ـ أو قارئا تفكيكيا معاصرا، إلى الحد الذي تصبح فيه كل التأويلات الممكنة مسموحا بها، لا يؤدي الى التشكيك في هذه التأويلات الناتجة عن هذه الممارسة، ولكن الى التشكيك في طبيعة الدلالة ذاتها؛ لأن ذلك «يفتقد الدلالة المحددة بوصفها كلية ذات خصوصية»[85]، ويجعلها بالتالي مفرغة من أي محتوى، يمكن أن يكون أساسا يعتمد عليه، مما يسهل من إمكانية خلخلة انسجام النص، ومن ثم الإجهاز على حقوقه.

85. يحي رمضان، **القراءة السياقية عند الأصوليين**، مداخلة ضمن ندوة الرابطة المحمدية 2007م.



رابعا: أكَّدت الدراسة على ضرورة التفريق بين حقيقة الوحي الإلهيِّ بوصفه مصدرًا أزليًّا ثابتًا لا يعتريه نقص أو تقصير أو قصور، وبين المعارف الموسومة بالمعارف الشرعيَّة والتي نسجت حول الوحي الإلهيِّ هادفةً إلى تقديم تفسير لمعانيه وألفاظه، فهذه المعارف بشريَّة النشأة والصنعة، وليست وحيًا ولا مصدرًا أزليًّا ثابتًا، ويعتريها النقص والتقصير والقصور، مما يستلزم تعهدها بدوام التجديد والتحقيق والمراجعة الدائبة

> يمكن استخدام مناهج البحث كمسالك للتحقق من إنجاز المَقَاصِد.

خامسا: أوضحت الدراسة أهميَّة التركيز على الفكر المَقَاصِديِّ من المعارف الشرعيَّة ومناهج البحث في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة عند الهمِّ بتحقيق التكامل المنشود بين المعارف الشرعيَّة والمعارف الإنسانيَّة، وذلك لأنَّ الفكر المَقَاصِديَّ يشكِّل العصبة التي تقوم عليها المعارف الشرعيَّة، وأما مناهج البحث، فيعهد إليها ذات المهمَّة في الدراسات الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، مما يجعل تحقيق التكامل بينهما موصولاً إلى تكاملٍ منشودٍ بين الشرعيَّات والإنسانيَّات.

سادسا: أبرزت الدراسة أوجه استفادة الفكر المَقَاصِديِّ من مناهج البحث في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة المعاصرة، وخلصت إلى تقرير القول في أوجه الاستفادة من العديد من مناهج البحث على مستوى كشف واستجلاء مقاصد الشرع في بعض المسائل العديمة النصوص، وعلى مستوى كشف واستجلاء مقاصد المكلَّفين في تصرفاتهم المختلفة، وفضلاً عن ذلك، فإنَّه من الممكن أن يستفيد الفكر المَقَاصِديُّ من مناهج البحث على مستوى التحقق من إنجاز المَقَاصِد في أرض الواقع، فلئن كانت ثمة مسالك للكشف عن المَقَاصِد، فإنَّه لا بدَّ من أن يكون ثمة مسالك للتحقق من إنجاز المَقَاصِد، ويمكن استخدام مناهج البحث كمسالك للتحقق من إنجاز المَقَاصِد.

سابعا: انطلاقًا من الأهميَّة الكبرى للفكر المَقَاصِديِّ في مجال ترشيد الفكر المعاصر وتحقيق وصل مكين بين وحي السماء وواقع الأرض، فإنَّ الدراسة تهيب بالكليَّات والمعاهد والجامعات التي تصبو إلى تخريج جيلٍ من النشء جامعٍ بين



المعارف الشرعيَّة والمعارف الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، وقادرٍ على تحقيق الإصلاح المنشود في مجتمعاتهم، نهيب بهذه المؤسَّسات أن تصيِّر مادة مقاصد الشريعة مادةً إجباريَّةً ومتطلبًا أساسيًّا لسائر الدارسين في المعارف الشرعيَّة بفروعها والمعارف الإنسانيَّة والاجتماعيَّة بفروعها المختلفة، وألا تنحصر دراستها على طلبة الفقه والأصول أو طلبة الشريعة كما هو متَّبع في معظم الجامعات والمعاهد الشرعيَّة في العالم الإسلاميِّ، فالتزود بالمعرفة المَقَاصِديَّة، شأنٌ لا بدَّ منه لدارسي الحديث والعقيدة واللغة والقانون..، وذلك لما تتضمنه هذه المعرفة من معاني موصلةٍ إلى حسن تفهم مراد الشارع وحسن تمثله في الواقع.

من "قانون التأويل" إلى "جماليّة التلقّي" رسالة في "تأويل التّأويل" ضمن السياقات الإسلاميّة المعاصرة

د. عبد الكريم عنيات
جامعة سطيف 2 ـ الجزائر

أولا ـ مقدّمة واستشكال

ليس من السّهل إنجاز تقرير معرفيّ مفصّل ودقيق عن العلاقة بين الفكر والوجود، أو قل بلغة أكثر تحديديّة، وأكثر ماصدقيّة، بين المعنى والموجود. بل أنّ الشبهة قد تمتدّ لتصل إلى الكشف عن اختلاط بين المعنى والواقع؛ فقد يكون الواقع مجرّد معنى مثلما يكون المعنى واقعا. وبين هذا وذاك، تغرق فلسفة الوضوح في لجّة المفهوم الّذي لا يلتزم بحدوده. فالواقع الّذي نتصوّره موضوعا مستقلاّ عنّا وجوديّا، أو أُنطيقيّا، ليس إلاّ انعكاسا لوعينا الّذي يغزو كلّ شيء: الوقائع، والذّوات المغايرة، والمتعالي فوقنا، والمعاني ذاتها، والوجود خلفنا. نحن من يجعل الواقع واقعا، وموجدا بصفاته ومعانيه، ونحن





من يحمل صفات على العدم بغية إعدامه. ومن الجهة المقابلة، فإنّ هذا الواقع الغُفل والّذي نعتقد بأنّنا خلقناه خلقا، هو في النهاية من أتاح لنا إمكانيّة وجودنا وإمكانيّة عدمنا كذلك، لولا هذا الواقع الإمكانيّ لما أمكن لنا أن نوجد، نحن بنات الواقع وثماره، والّتي تنقلب عليه لاحقا لتستعبده مفهوميّا وتشكّله معرفيّا.

في البدء كان الشوّاش أو ربّما كان اللاّوجود ـ على الرغم من صعوبة هضم كينونة العدم أو موجوديّة اللاّموجود ـ، وبحركة إلهيّة واحدة انسجم الكلّ، وترتّب الكون وانضبطت الظاهرات واستحال الخاوس (الفوضى) كوسموس (المعنى أو النظام). هل هذا واقعٌ أم نصٌ؟ لا أحد يدري، ولا أحد ينكر، وليس الكلّ معنيّا بالجواب! لكن ما يعنينا حقا، بوصفنا كائنات سؤولة فقط هو محاولة الكشف عن صعوبة تحديد الأسبقيّات السببيّة، واستشكال أمر العليّة ذاتها: هل هي سهميّة أم دوريّة؟ هل الحقيقة ـ من الجانب الهندسيّ تشبيها ـ مستقيمة أم دائرة، أم أنّها شكل حلزونيّ يدور لكنّه لا يعود إلى نقطة الابتداء من خلال الانحراف شيئا قليلا لتشكيل شبه حلقة جديدة في ظلّ لفّات دوريّة مألوفة وتجديديّة؟ نحن نعتقد أنّ هذه الصّورة الأخيرة أقرب إلى تاريخ الإنسان كما كان فعلا، لكي لا نقول أنّها أقرب إلى الحقيقة، أو إلى الواقع.

ولئن ساءلنا شأن صورة الحقيقة، فمن أجل البدء في معالجة ما نبغي معالجته في هذا السياق البحثيّ؛ وهو حقيقة العلاقة بين الإنسان والنصّ. وبالنسبة للطرح المألوف فإنّنا نقول: من أوجد الآخر؟ وبالنسبة لمنطق الصورة الحلزونيّة للحقيقة فإنّنا نفترض ما يلي: «الإنسان أنتج النصّ الّذي سينتجه بدوره». «الإنسان كائن بين نصّين؛ الأوّل معلول والثاني عله» نحن اليوم، بل في كلّ يوم مضى، لا نعرف الإله إلاّ في النصّ. والنصوص المقدّسة بعامّة، ورغم كونها إلهيّة المنشأ، إلاّ أنّها إنسانيّة المنطق، لذا فهي من الموجودات الإنسيّة، لكن هذه النصوص الّتي شكّلها الإنسان، ستشكّله لاحقا من خلال ما شكّله هو سابقا. هذه هي الجدلية الّتي يمكن أن نلاحظها في تاريخ الإنسان، ويمكن أن نصوّرها بطرق كثيرة ونثبتها باستدلالات متعدّدة. الإنسان كائن بين نصّين، إحداهما النصّ المشكَل، والآخر النص المشكِل. وإنّ اختلافاتنا الجوهرية تكمن في تقدير وتقرير أسبقيّة أحدهما على الآخر.



الآن، سنضع إصبعنا المعرفي على الجرح المفهوميّ، من أجل الفحص والتشخيص وتقديم مشاريع تنظر في إمكانيّات العلاج الفكريّ وحدوده. على فرضيّة واحدة لن نسير بحثيّا إلّا بها، وهي أنّ الفهم البشريّ لا يكون بمعزل عن النماذج المعرفية الّتي تشكّل الإطار النظريّ لأيّة إمكانيّة فهميّة. إنّ النموذج المعرفيّ هو الحيّز المفهوميّ الأكبر الّذي تسبح فيه الفهوم الفرديّة في حقبة تاريخية قد تكون طويلة جدّا ـ كما في الماضي ـ أو طويلة نسبيّا ـ كما هو الحال في زماننا. وعلى أساس هذه الفرضيّة الأصليّة، نصوغ الفرضية الفرعية المخصوصة لهذا الموضوع على الشكل التالي: الفهم البشري للنصّ المقدّس لا يتمّ بشفافيّة ولا بمباشرة، بل بتوسّط النموذج المعرفيّ السائد. وبما أنّ النماذج تتغيّر، إن جزئيّا أو كليّا، أي تدريجيّا، فإنّ فهم هذه النصوص لا يستقرّ على حال.

> النموذج المعرفيّ هو الحيّز المفهوميّ الأكبر الذي تسبح فيه الفهوم الفرديّة في حقبة تاريخية.

بل أنّ استمراريّة خلود النصوص يُستمد من تغير النماذج هذه. وفي حالتنا المخصوصة نطرح السؤال الأكبر: هل أنّ المسلم يفهم القرآن بشفافيّة؟ هل هناك فراغ مفهوميّ بين الإنسان والقرآن يتيح التواصل بلا أحجبة تأويليّة أو أدوات ثقافيّة مخصوصة؟

هنا نصل إلى مربط المشكلات ومنشأ الخلافات. وهي مسألة التأويل الكليّ والخارجيّ للقرآن. أي أنّنا نتحدّث عن ظواهريّة القرآن بالنسبة للإنسان، ولا نتحدّث عن التأويل الأكبر، ولا عن التأويل الأصغر، ولا عن التأويل الكليّ أو التأويلات الجزئيّة. لأنّ مجهود الفكر الإسلاميّ قديما وحديثا كذلك قد ذهب في الأزقّة الفرعيّة وغرق في التفاصيل الّتي تنسى المشكلات الكبرى. فهل واجه الفكر الإسلاميّ المعاصر مسألة تأويل النصوص التأسيسيّة لحضارة الإسلام مواجهة موضوعيّة وشُجاعة؟ أي بعيدا عن التمجيد المنغلق الّذي يخلق الرضا الفكريّ. نطرح هذا السؤال ونحن على وعي عميق بمدى ثقل المهمّة الملقاة على هذا الفكر، على اعتبار أنّه مسؤول عن التعامل مع نصّ إلهيّ مقدّس مطلق يحمل إمكانيّات فهم تفوق قدرات الاجتهاد البشريّ النسبيّ. نصّ فائض بالمعنى يتطلّب تحديدا دقيقا: هنا يكمن تحدّي هذا الفكر بالذات. والّذي هو معنيّ بأن ينفتح كلّ الانفتاح على



كلّ ما يطرح دون أيّ إخفاء أو إحجاب. لأنّ زمن الحجاب المعرفيّ قد ولّى في وقت أصبحت فيه السموات مفتوحة بلا حدود، بل مفتوحة أكثر من اللّازم. وليس هناك شجاعة إلاّ في مقابلة كلّ الأسئلة مهما كانت وجهتها ومنطلقاتها، وأيضا دون السؤال عن غرضها أو نيّاتها. زمن محاسبة النّوايا قد ولّى، نحن في زمن قبول السؤال واستقباله، بل تشجيع السؤال ولو كان محرجا. لقد كانت النصوص التراثيّة على هذا الحال. السموات فتحت، والأراضي جُسرت، فأين المفرّ من السؤال؟ وهل يمكن خنق السائل؟ كن شجاعا أيّها المسؤول! هذا هو شعار التنوير الإسلاميّ المعاصر.

> بما أنّ النماذج تتغيّر، إن جزئيّا أو كليّا، أي تدريجيّا، فإنّ فهم هذه النصوص لا يستقرّ على حال.

نسأل هذا السؤال ـ سؤال التأويل الأكثر اتساعا وشموليّة ـ بالنظر إلى التوجه الواحديّ الّذي تكرّس في تاريخ التأويل الإسلاميّ القائم على الاعتقاد بـ «قانونيّة التأويل» وبأنّ هناك تأويلات صحيحة وأخرى خاطئة ممّا يتوجّب التفكير بطريقة تراتبيّة في شأن التأويل. وهذا يفترض أنّ النص حمال معنى واحد هو بالضبط الّذي يصحّ تطابقه مع ماهيّته. في حين أنّ البحث عن «فهم المتلقّي» قد يساعدنا في الكشف عن مكنونات النصّ وممكناته. ليس النصّ أصلا والإنسان فرعا، بل أنّ الإنسان كان قبل النصّ، وساهم ولو بشكل هامشيّ في تشكّله وانتظامه وانتشاره، فهل بعد كلّ هذا، نعتبر قيمة تلقّيه للنصّ ثانويّة؟ نحن نفترض أنّ تلقّي المسلم للنصّ، مهما كان زمنه أو مكانه أو نموذجه المعرفيّ، هو تلقّ له من الفعّالية والإيجابيّة ما يجعلنا ملزمين بوضعه في الأوائل لا الأواخر. إنّ الأنسنة، في المعنى المخصوص سياقيّا هنا، هي احترام نتائج تلقّي الفرد للنصّ، بل تسبيق هذا التلقيّ، وجعله أساسيّا ومفصليّا.

عندما يقول الهولنديّ بأنّ «كل هرطيق وله نصّه المرجعيّ»[1]، فهذا يدلّ على أنّ النصّ الدينيّ حمال أوجه كثيرة، بل كثيرة أكثر ممّا نعتقد. ممّا يجعل الاحتفاظ بمعنى واحد فقط هو ضرب من الإقصاء، بل هو توجيه للنصّ لأغراض معيّنة. لذا فالاعتراف بتعدّد المعاني رغم تعارضها هو احترام لخصوصيّات النصّ الدينيّ ذاته.

1. Spinoza, **traité théologico- Politique, traduit charles Appuhn**, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1965, p: 239.



وفي هذا اختبار لمدى رحابة الفهم البشريّ: هل بلغت الإنسيّة الإسلاميّة مرحلة تقبّل كلّ الفهوم المحتملة لنصّنا المقدّس (القرآن أوّلا والحديث ثانيا) أم أنّنا لا زلنا نحتفظ بـ «جوكير» تأويليّ يستبطن السلطة والهيمنة والواحديّة مثلما حدث في كلّ الأزمان الماضية؟ إنّنا نروم إصلاحا في التأويل الإسلاميّ للقرآن الكريم. ألسنا في زمن الإصلاحات، ولئن كان الكلّ قابلا للإصلاح، فكيف لا نتجرّأ على إصلاح التأويل الّذي هو مفهوم أساسيّ في سياق الدراسات القرآنيّة، مستهدفين أوّلا وأخيرا تحقيق نتائج لصالح الإنسان من الناحية العمليّة أكثر ممّا نستهدف الناحية النظرية الخالصة، وهو تكريس «التسامح التأويليّ» وتقريب التأويلات المتصارعة، بل المتحاربة، بغية تحقيق «تعايش سلميّ تأويليّ».

من هنا تبدّى لنا أن ننقل التأويل من متن النصّ ذاته والّذي كان معمولا به في أدبيّات التأويل الكلاسيكيّ، إلى «جماليّة المتلقّي» وفق ما حدّدته هذه النظرية الثورية في النقد الأدبيّ المعاصر. من خلال التساؤل عن مشروعيّة تأسيس الفهم القرآنيّ على الذات القارئة أو ما يمكن أن نسمّيه «كوجيتو القرآن». بدل السير على هدي النظر التقليديّ الّذي يجعل المعنى واحدا، والحقيقة واحدة، والخطأ واحدا أيضا. لذا فإنّ السؤال الموضوعيّ الّذي نقترحه هنا هو التالي: لئن كان النصّ القرآني فائضا بالمعنى، فلماذا نسعى لتحديد معنى واحد فقط؟ ألا يمكن أن يكون التأويل الأكثر انتشارا ومقبوليّة مجرّد فهم فقير مسنود بسلطة ما لروح ثريّ واسع محيط؟.

سنعمل على مقاربة هذا السؤال، ومجمل الأسئلة المطروحة أعلاه، من خلال هدي الفرضيّات الّتي طرحناها سابقا، من أجل التفكير في موضوع قديم بأدوات مستحدثة تماشيا مع «روح العصر» الّذي تأسّس على مفهوم التسامح النظريّ (قبول كلّ الآراء مهما كانت) والنظر التسامحيّ (الموقف الّذي يجسّد قبول المختلف) . أوليس من المحتمل أنّ ما كنّا نتخاصم عليه سابقا ونتقاتل من أجله مجرّد تمارين عقليّة بسيطة لا تتطلّب العنف المفهوميّ!؟.

إنّنا نروم التأسيس «لتسامح تأويليّ» يخرج كليّة من ثنائيّة التأويل الصحيح والتأويل الخاطئ، تلك الثنائية الّتي نقلت العنف من المعنى إلى الفعل، وما

تاريخ الصراعات الدينيّة إلّا تجسيد لتاريخ الصراعات التأويليّة، بل يمكن مطابقة الأولى على الثانية في التاريخ الإنساني. لكن المشكلة أنّ هذا التسامح التأويليّ الّذي نطلبه، قد يُفهم على أساس أنّه تجسيد للقاعدة المنهجيّة القائلة «كلّ شيء جيّد»، أو قل «الكلّ مقبول» toute est bon[2]. وهي على شكل «فوضى تأويليّة» لا تميّز بين المقبول واللاّ مقبول، بل قد تقترب من «الإباحيّة التأويليّة». وهذا ما يؤدّي إلى تمييع الحقيقة وضياع المعنى وفقدان المركز واختلاط المعايير وإعدام القيمة. فمن هو هذا الإنسان الّذي لا يفكّر بمركزيّة ولا يعتقد بالحقيقة الواحدة؟ هنا بالضبط تظهر صعوبة تأسيس «قطعة معرفيّة» تتوسّط الواحديّة القاسية والتعدّد المميع. الّلهمّ ساعدنا في هذا التأسيس! وارسم لنا طريق الحقيقة التأويليّة الّذي لا ينغلق على نفسه.

ثانيا. من قانون التأويل إلى تأويل القانون

قبل الحديث عن تأويل القرآن، يجب أن نعلم أنّ القرآن ذاته قد تحدّث عن التأويل. ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران: 7). وأيضا ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 59). وفي سياق آخر: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف: 6). والحقّ أن كلمة «تأويل» قد وردت 17 مرّة في القرآن الكريم وفي سياقات مختلفة، لكنّها

2. Paul Feyrabend, **Contre la méthode – Esquisse d’une théorie anarchiste de la connaissance**, traduit de l’anglais Baudoin Jurdant et Agnès Schlumberger, Edition du Seuil, Paris, 1979, p: 25.



كلّها تحمل دلالات تثير الشكّ والرّيبة[3]، ففي آية آل عمران، مثلا، يقترن التأويل بالفتنة. ويدلّ التأويل في الآية السادسة من سورة يوسف، وفي أحسن الأحوال، على إيجاد معنى، من بين العديد من المعاني، قد يكون هو المعنى الصحيح، ممّا يضفي إلى ضرب من المعرفة الضنيّة الّتي لا تقطع مع اليقين. ومن الظاهر، من خلال قصّة يوسف ذاتها، أنّ مفهوم التأويل الدينيّ أو «تأويل المقدّس» نابع من فرع معرفيّ أسبق منه وهو «تأويل الأحلام» كفرع تابع للكهانة الّتي كانت مجالا أوسع يضمّ النبوّة والشعر...الخ. لذا فكلّ هذه المفاهيم متقاربة ومن أصل مفهوميّ واجتماعيّ واحد. ولئن كان تأويل الأحلام خاضعا كليّة لخبرات ومفاهيم ليس لها منهجا يفضي إلى الموضوعيّة والتقارب البين ـ ذاتي، فإنّ الاحتمال والدوكسا (الظنّ الّذي قد يكون صائبا) هو الطابع العامّ لكلّ تأويل. وقد انتهى فرويد S. Freud (توفي 1939م)، وهو المهتمّ بتأويل الأحلام، كفرع من فروع علم النفس التحليليّ الّذي يبحث عن اللاّشعور كمركز خلفيّ، إلى أنّ تفسير الأحلام التقليديّ، مثلما ورد في التوراة في نموذج تأويل يوسف لأحلام الفرعون، ورغم نجاحاته وتحقّقاته الواقعيّة، لم يقم إلاّ على «التخمين الحاذق والحدس المباشر»[4]. وهذا يدلّ على أنّ كلّ تأويل هو دوكسا لا يمكن أن يستقيم في ضوابط قانونيّة، أو أن ينضبط في ترتيبات منهجيّة.

> هناك تأويلات صحيحة وأخرى خاطئة ممّا يتوجّب التفكير بطريقة تراتبيّة في شأن التأويل.

يعتبر مفهوم التأويل، في السياقات الإسلاميّة الكلاسيكيّة، من أكثر المفاهيم تداوليّة وتوظيفا، على أساس أنّه شكّل المخرج الضروريّ لكلّ قراءة نصيّة. ونحن نعلم أنّ كلّ النصوص الدينيّة تحمل معاني مزدوجة، بسبب طبيعة خطابها البعيد، في معظمه، عن التقرير الإحاليّ المباشر. ممّا يستدعي التأويل استدعاء آليّا وحتميّا. فـ «ثمّة هيرمونيطقا، كلّما كان ثمّة عبارات ذات معنى مزدوج، وحيثما كان ثمّة لمعنى

3. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، 1990م، ص:247.

4. سجموند فرويد، **تفسير الأحلام**، ترجمة: مصطفى صفوان، دار المعارف ـ القاهرة، ط.5، 2004م، ص:127.

ثان أن يبسّط انطلاقا من معنى أوّل»[5]. لكن ما يجب التنبيه إليه، هو أنّ التأويل مجرّد وسيلة أو أورغانون لاستكشاف المعاني المكنونة في العبارة الّتي لا تحيل إلى مصادق واقعي محدّد. ممّا يأخذنا إلى البحث عن مسألة صحّة أو خطأ الوسائل. الحقيقة أنّ ليس هناك وسيلة صحيحة، بل هناك فقط وسيلة ناجحة أو مفيدة والعكس، فقط هناك وسيلة أحسن من أخرى، بل أنّ الوسائل نامية دوما، ومن لم ينمّ وسائله بات من المتأخّرين.

> يعتبر مفهوم التأويل، في السياقات الإسلاميّة الكلاسيكيّة، من أكثر المفاهيم تداوليّة وتوظيفا.

وكنّا أعلاه قد طرحنا عدم مطابقة النافع للحقيقيّ والضارّ للّا ـ حقيقيّ أو الخطأ. ولئن كانت «التأويليّة ليست غاية في ذاتها»[6]، بل مجرّد وساطة للفهم، فهذا يتيح لنا الاعتقاد بأنّ نفس الوسيلة قد تكون صالحة في سياق ما وفاشلة في سياق آخر. أي أنّ «روح التأويل المخصوص» لا يمكن أن يكتسب قيمة مطلقة ودائمة. فلئن كان التأويل الأشعريّ قد لقي نجاحا وقبولا في عصر ما، والأغلب في كلّ العصور، فلا يمكن أن يكون هذا مطيّة للتأكيد على صحّة التأويليّة الأشعريّة بالمطلق. وقس على ذلك فيما يخصّ التأويل المعتزليّ، والتأويل الشيعيّ، والتأويل العلميّ، والتأويل الإعجازيّ، والتأويل الصوفيّ...الخ. إذا كان التأويل منهجا، فإنّ لكلّ منهج حدود يعجز عن تجاوزها، لذا قيل بأنّ المناهج تضيء وتظلم في نفس الوقت، تكشف في اللّحظة نفسها الّتي تحجب[7]. بل أنّ الغزالي، صاحب «قانون التأويل»، والّذي أخذنا عنوان كتابه كجزء لتشكيل عنوان هذه المقالة، نجده يستفسر عن حقيقة تطابق التأويل الدينيّ مع التأويل الطبيعيّ المعروف عند الفلاسفة الإغريق الأوائل les premier physiologues قائلا: «هل من سبيل إلى الجمع بين هذا القول من

5. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ترجمة: محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة ـ تونس، ط.1، 2013م، ص:11.

6. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة ـ بيروت، ط.1، 2013م، ص:303.

7. Paul Feyrabend, **Contre la méthode – Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance**, p: 333.



الشرع في الجنّ والشياطين (أي أنّ الشيطان يجري في أحدكم مجرى الدم، وهو قول للرّسول الكريم)، وبين قول الفلاسفة إنّها أمثلة وعبارة عن الأخلاط الأربعة في داخل الأجسام لتدبيرها، أم لا»[8].

إنّ هذا الاستفسار التأويليّ، والّذي يشكّل موضوعا هامّا من التأويليّة الإسلاميّة، والفلسفات الطبيعيّة الإغريقيّة الّتي هي وثنيّة الطابع، ليدلّ على أنّ الخطاب الدينيّ له من الوساعة ما يحرّض العقل على البحث والمقارنة والمقابلة والإدخال والإخراج والإسقاط والاستباق...الخ. والحقّ يقال، أنّ هذه الطبيعة الخاصّة باللّغة الدينيّة، هو ما يجعلها قابلة للتناقل، والاستمراريّة، إنّها أقوال بيانيّة لا تتقادم على عكس الأقوال التقريريّة العلميّة الّتي تتحدّد بصلاحيّة زمنيّة قابلة للتجاوز. كما يمكن أن نتبيّن من خلال تساؤل الغزالي بأنّ التأويل لا يمكن أن يكون قانونا على الطريقة العلميّة المألوفة، بل أنّ التأويل يرتبط بالفروض الظنيّة أكثر من ارتباطه بالقانون اليقينيّ.

ولئن كان من المعاصرين من استعمل القانون في التأويل من خلال تركيب عبارة «المنطق الهيرمينوطيقيّ» مثل هانس ليبس hans Lipps في كتابة الّذي أخذ نفس العنوان (تحقيقات في منطق هرمينوطيقيّ 1938م untersuchungen zu einer hermenutischen logik)[9]، فإنّ وجود منطق للتأويل يأخذ شكلا أقلّ قانونيّة، أي أكثر ليونة وأكثر تطويعيّة وتكييفيّة. بمعنى أنّ طريقة التأويل تكون تابعة للمؤوّل والظروف السياسيّة، والعلميّة، والاقتصاديّة وأحيانا الشخصيّة...الخ. ممّا يجعل التأويل علما إنسانيّا لا حتميّة فيه، أكثر ممّا هو قانون لغويّ صارم يخضع لمنطق داخليّ. إن كان هناك منطق للتأويل، فهو منطق خارجيّ يتحكّم فيه وفق «روح العصر» أو وفق «البارادايغم المسيطر» أو «المنظور إلى العالم».

ولعلّ تعريف «غريم الغزالي» للتأويل الوليد «ابن رشد» الّذي وضع فلسفة مضادة له، تتطابق تطابق الحافر على الحافر، لكن بصورة مقلوبة. قد يضعنا أمام صعوبات

---

8. الغزالي، **قانون التأويل**، تحقيق محمد زاهد الحسن الكوثري، مطبعة الأنوار، ط.1، 1940م، ص:4.

9. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:87.



جديدة بالنظر إلى المنظور الّذي ننظر إليه للتأويليّة، وهو المنظور الفلسفيّ الأكثر سعة والأكثر تسامحا. من أجل مقاربة ذلك نأخذ تعريف «ابن رشدّ» يقول محدّدا التأويل، وشروطه: «معنى التأويل هو إخراج دلالة اللّفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء الّتي عوّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[10]. ومن الظاهر أنّه لم يخرج عن مفهوم التأويل والاستعارة عند «أرسطو» على أساس أنّ هذه الأخيرة هي عمل نقل المعنى. والنقل هو إخراج ومن ثمّة إدخال أيضا، لأنّ كلّ إخراج هو إدخال، ولا تأويل إلاّ حيث

---

10. ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر، 1982م، ص:34. ونجد القصة المثارة في سياق المباحثات الكلامية كمثال جيد لأثر المعرفة بأصول الكلام العربي من عدمه في عملية فهم روح النصوص القرآنية. وهي التالية: «في أحد مواضع القرآن يُذكر أن الله «يتوعد» الكفار بالعقوبة (الأنبياء: 38 ـ 97)؛ غير أنه في مواضع أخرى يُذكر أن الله لا يخلف وعده (البقرة: 80/إبراهيم: 47)، هذا يعني أن الله كتب على نفسه ألا يعفو عن الكفار (...) حسب النحويين «الخلف يقع إذا وعد المرء بخير ثم لم ينجزه» أما إذا وعد المرء بشر، فهذا في الواقع نوع من الإنذار، لذلك فإن عدم أخذ الإنذار بنوع من الجد، لا يعتبر بمثابة العار أو خلف للوعد؛ بل هو نوع من الكرم والفضل. هذا كان من أخلاق العرب القدامى، وهذه المعاني لا يدركها بالطبع عمر بن عبيد نظرا لعُجميته. (أصله الفارسي)... الشاعر طرفة أو عامر بن الطفيل يبدي فخره بأنه «أخلف وعيده» و«أوفى بوعده» (...) على ذلك فالله أيضا لا يصبح مخلفا للوعد إذ لم يوف بوعيده، بل يكون بذلك من الكرم بمكان». نقلا عن: جوزف فان أس، **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة ـ تاريخ الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة: محسن الدمرداش، منشورات الجمل ـ بيروت ـ بغداد، ط.1، 2016م، 551/2 ـ 552 ـ 554. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المثال يدل على حتمية معرفة اللغة العربية من أجل امتلاك ناصية التأويل، لكن يجب علينا ألا نستبعد كل أعجمي عن حق التأويل، والدليل على ذلك أن المستشرق يوسف فان اس قد اكتسب هذه الناصية، وتفطن إلى الخصوصيات التي قد لا يتفطن إليها حتى المتأصلين في لسان العرب. لذا فمعرفة عادات العرب في التجوز كما يقول ابن رشد حق، لكنه ليس بقاعدة تجعلنا نقصي غير العرب من تأويل القرآن. ولئن العرب ذاتهم يسمحون لأنفسهم بتأويل النصوص المقدسة الأخرى غير المكتوبة بالعربية في الأصل. كما أن هذا الشرط يحيل إلى مشكلات فرعية أخرى مثل علاقة القول الإلهي بالأعراف الاعتباطية المخصوصة في الأقوال والأفعال. وهي مشكلة ترتبط بتاريخية القرآن ذاته والتي تفتح جبهات جدالية أخرى تساهم في الاختلاف أكثر مما تولد الاتفاق. كما أن الاستدلال بالشعر على القرآن يعيد فتح معضلة العلاقة بينهما، والمثارة مثلا في سورة الشعراء.



هناك استعارة، والكلام الشعريّ يكون دائما في مقابلة الحقيقة الحسيّة المباشرة[11]. والأمثلة القرآنية على إخراج المعنى كثيرة لا تكاد تحصر[12]، ومن سنّة الحديث أخذنا مثال الغزالي أعلاه. والمسألة اللاّفتة في تحديد «ابن رشد» هي أنّه ربط المعنى في التأويل بالمألوف المحلّي، والسياقات الجارية مجرى العُرف. ممّا يعني أنّ الجملة الخاضعة للتأويل لا يقال عنها صادقة، أو كاذبة، بل يقال فيها مقبول أو غير مقبول، مصيب أو غير مصيب، جميل أو فائق الجمال...الخ. لذا فإنّ القضيّة التأويليّة ليست قضيّة منطقيّة لأنّها في الأصل استفهاميّة لا إخباريّة. وفي هذا الشأن يقول المعلّم الأوّل، الّذي أخذ عنه «ابن رشد» ما أخذ مبيّنا الفرق بين الآليّة والتواطئيّة المحليّة: «وكلّ قول فدالّ، لا على طريقة الآلة، لكن كما قلنا عن طريق المواطأة. وليس كلّ قول بجازم، وإنّما الجازم القول الّذي وجد فيه الصدق أو الكذب؛ وليس ذلك بموجوب في الأقاويل كلّها. ومثال ذلك الدعاء، فإنّه قول ما، لكنّه ليس بصادق ولا كاذب، فأمّا سائر الأقاويل غير ما قصدنا له منها فنحن تاركوها، إذ كان النظر فيها أولى بالنظر، في الخطب والشعر»[13]. لذا كان التأويل أكثر إعمالا في

> الخطاب الدينيّ له من الوساعة ما يحرّض العقل على البحث والمقارنة والمقابلة والإدخال والإخراج والإسقاط والاستباق.

11. أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، 1982م، ص:217. يقول: «الشعر والحقيقة: قد ينكر معترض على الشاعر وصفه غير المطابق للحقيقة، إلا أنه يمكنه الرد على ذلك بقوله بأن الأشياء المصورة، صورت كما يجب أن تكون. وهذا الرد يشبه قول سوفوكليس بأنه يصور الناس كما يجب أن يكونوا؛ بينما كان يوربيديس يصورهم كما هم في الواقع».
12. مثلا تأويل اليد بالقدرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيۡهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ (الفتح: 10).
13. أرسطو طاليس، **باري أرميناس ـ أو في العبارة**، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول من منطق أرسطو، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ودار القلم ـ بيروت، ط.1، 1980م، فقرة: 180 [ب/–17أ/5] ، ص:103. ويشرح ريكور مقصد أرسطو قائلا: «الهيرمينوطيقا عند أرسطو (في باري أرمينياس) لا تتحدد بالمجاز، ولكنها كل خطاب دال. ويمكن القول أكثر من ذلك، إن الخطاب الدال تأويل، وهو الذي يؤول الواقع، وذلك بما أنه يقول: «شيئا عن شيء». يرجى العودة لـ: بول ريكور: في التفسير ـ محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط.1، 2003م، ص:28–30.



الأقوال الخطابية، والشعريّة ممّا سمّاها «ريكور» بـ«الأقوال غير المحيلة»: «الشعر هو تعليق الوظيفة الوصفيّة، هو لا يزيد من معرفتنا بالأشياء (...) الوظيفة الشعريّة عكس الوظيفة الإحاليّة، في المعنى الوصفيّ الضيّق، هي إطلاق الإحالة الاستعاريّة. فبهذه نحن لا نقول الأشياء كما تكون، وإنّما كيف ما نراها»[14]. ومن المعلوم أنّ القضايا التأويليّة في القرآن والسنة ليست مرتبطة بالتقريريّات الوجوديّة الجزئية، بقدر ما هي مرتبطة بالأوصاف المفارقة للحسّ، غير القابلة للتحقيق موضوعيّا، لأنّها تقديريّات في العموم، تمّ صياغتها استفهاميّا في الغالب الأعمّ. وقد كان الدّكتور «أركون» يشرّع لعمل ضخم وهو التمييز بين الحقائق، والمجازات في القرآن، لكنّه لم يفعل أكثر من التمنّي العلمي، أو الوعد الفارغ من الرصيد العمليّ.

> القضيّة التأويليّة ليست قضيّة منطقيّة لأنّها في الأصل استفهاميّة لا إخباريّة.

وهنا يدخل عنصر حقيقة التأويل في جوهره؛ أي كيف يجب علينا أن «نؤوّل التأويل»؟ ما معنى أن نؤوّل نصّا ما؟ ما معنى أن نبحث عن معنى باطنّي يستلزمه المبنيّ الظاهريّ؟ تقول الأديبة والناقدة الأدبيّة الأمريكية «سونتاغ» Susan Sontag بأنّه تمّ استدعاء التأويل «لمواءمة النصوص القديمة مع المطالب «الحديثة». وعلى هذا قام الرواقيّون، انسجاما مع موقفهم المؤمن بأخلاقيّة الآلهة، بترميز الملامح القاسية للإله «زيوس» وعصبته العنيفة في ملحمة «هوميروس» ففسّروا ارتكاب «زيوس» للزنى مع «ليتو» على أنّه زواج بين السلطة والحكمة»[15]. ومن المعلوم جدّا، أنّ الفلسفة الإغريقيّة قد راجعت الميثولوجيا الهوميروسيّة على أساس أنّها بالغت في التصوير الحسيّ والتهتك الأخلاقيّ في حقّ الآلهة. لذا فقد عملت على نقد هذا التصوّر الفجّ للمقدّس من خلال إنكاره إطلاقا مثلما فعل الشاعر الإلياتي «اكزانوفانيس» أو من

14. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:170-171.

15. سوزان سونتاغ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ترجمة: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت، ط.1، 2008م، ص:19. وفي سياق مقارب جدا يذهب بول ريكور إلى أن الرواقية قد اختزلت الحكايات الخرافية لهوميروس وهوزيود إلى مجرد رابط مجازي. يمكن العودة لـ: **بول ريكور: صراع التأويلات ـ دراسات هيرمينوطيقية**، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ـ بيروت، ط.1، 2005م، ص:352.



خلال الطرد الرمزيّ للشعراء من الجمهورية مثلما فعل «أفلاطون» أو من خلال إعادة تأويل النصوص مثلما فعلت الرواقيّة. لذا يبدو هنا التأويل الرواقيّ ضربا من تحيين النصوص القديمة لكي تلائم الحسّ الحاضر، لكي تنسجم مع «روح العصر» الجديد الّذي تنامت ثقافته العقليّة وارتقى حسّه الدينيّ. فهل يصدق هذا على التأويل الإسلاميّ مثلا؟ إن أخذنا مثال تأويل الآية العاشرة من سورة الفتح سابقة الذّكر، فمن الممكن أن نرى أن النصّ القرآني قد قدّم صورة حسيّة لله من خلال إثبات «يد» لا تفهم إلاّ حسيّا، وهو ما يتنافى مع التنزيه المطلق، وهو التنزيه الوارد في نصوص أخرى من القرآن ذاته[16].

يمكن القول أنّ التأويل في السياق الرواقيّ يمثل طريقة لإنقاذ النصوص من الاندثار المعنويّ، فلم يعد بالإمكان الاعتقاد، في زمن تقدّم الفلسفة الإغريقيّة وتشكّل كبرى التصوّرات المثالية، بأنّ الآلهة تزني وتسرق وتخدع وتكوّن عصابات وتخطّط للمؤامرات...الخ. لذا وجب البحث عن مدلولات أقلّ «إنسيّة وحسيّة» في قصائد «هوميروس» لصالح مدلولات معنويّة خفيّة. وفي السياقات الإسلامية، يمكن أن نتساءل على الطريقة التالية: كيف حدث أن ورد توصيف حسّي لله وهو الّذي لا يتجسّم ولا يتحيّز كما لا يتزمّن؟ الجواب التقليديّ ينحو إلى التأكيد على تقريب النصّ للحسّ المشترك من أجل الفهم. أي أنّ العامّة ممّن يخاطبهم النصّ هم من الدهماء محدودي الفهم، لذا وجب أن يستعمل كلمات حسيّة ـ حسيّة جدّا مثل اليد والذراع والعرش...الخ.

ونحن نعتقد بأنّ القرآن قد واصل التخاطب بالطريقة القديمة الّتي كانت تجسّم الآلهة كما كانت تجسّمها قريش في الكعبة. فقد اعتاد القرشيّ ـ الوثنيّ التجسيميّ، ممّا يعني تعذّر الانتقال الفجائيّ إلى التنزيه. هو انتقال يؤدّي إلى مجازفة عدم الفهم، ومن ثمّة عدم التقبّل وقلق التلقي. لذا حقّ تقرير «بول ريكور» أنّ كلّ نصّ هو قراءة غير منفصلة عن السياق الثقافيّ السابق له. «لفهم

16. مثلا قوله تعالى: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 9).



نـصّ مـن النصـوص، لابد أن يكـون للمرء بعد فهم سـابق لـه. وهذا الفهم السـابق لا يمكـن إلغاؤه...»[17].

يمكن توسيع مفهوم «التناصّ» (أو اختلاط النصوص) إلى مفهوم «التفاهيم» (أو إنبناء الفهوم الواحد فوق الآخر) .لذا، فإنّ المعنى الجديد للنصّ والّذي نسمّيه تأويلا، لا ينفصل عن مدلولات قديمة لم تعد قابلة للاستمرار. فالتأويل التنزيهيّ «لليد» بما هو تعبير عن «مقدرة» يفيد أنّ التجسيم لم يبق له مكان في العقيدة الجديدة مقارنة بالعقائد السابقة الّتي انطلقت منها من أجل تجاوزها. لذا قالت «سونتاغ»: «يفترض التأويل تفاوتا بين المعنى الواضح للنصّ، ومتطلّبات القُراء لاحقا. إنّه يسعى إلى إلغاء هذا التفاوت. فقد أصبح النصّ لسبب ما غير مقبول؛ ولكن لا يمكن إهماله. التأويل خطّة جذريّة للاحتفاظ بنصّ قديم من خلال ترقيعه»[18]. ترقيع لا يمسّ الألفاظ بقدر ما يمسّ ما قد تستطيع هذه الألفاظ حمله من معان في السياقات الجديدة، والتجديديّة. إنّ الفهم الجديد مجرّد تحيين نقديّ، من خلال البحث المعجميّ ـ السياقيّ، في ظروف وضع ثقافي قام بالتجديد[19].

لكن تحديد «ابن رشد» السابق بخصوص التأويل المرتبط بالسياقات الثقافية ـ اللسانية، قد يجعل التأويل محدودا للجماعة الثقافية واللّغوية فقط. وهذا، وإن ظهر أنّه يخدم التأويل في السياقات الإسلامية، إذ لا يمكن لأعجميّ أن يمارس التأويل على القرآن مثلا. إلاّ أنّه قد يسبّب أزمات تأويلية للدرس الإسلامي ذاته. لأنّ القرآن ذاته يقوم بتأويل الأحداث والأفكار في سياقات غير عربية، وغير إسلامية رغم أنّه تشكل خارج تلك الثقافات وتلك اللّغات من حيث روحها وعاداتها الألسنية وأحجبتها اللّغوية وخباياها البنيوية. ولكي نوضّح ذلك نأخذ مثال تأويل القرآن لشخصية «الإسكندر المقدوني»[20]. إذا يضعه في سياقات إيمانية توحيدية خالصة،

17. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:93.

18. سوزان سونتاغ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ص:19.

19. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:101.

20. ورد في سورة الكهف: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا (٨٣) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَـٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا (٨٤) فَأَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ

على الرغم من أنّه وثنيّ إغريقيّ عاش قبل التوحيدية المحمدية بأكثر من تسعة قرون، وتبنّى بعض العقائد المصرية الوثنية أيضا. ومن الواضح جدّا أن القصص القرآني لا يهتمّ بالمسائل التاريخية الجزئية، بل يأخذ «روح الحادث التاريخي» من أجل استثماره في خدمة الدعوة الجديدة وهي التأسيس التاريخي للفكرة الإسلامية في حدود المعرفة العربية المتوفرة أنذاك[21].

> التأويل في السياق الرواقيّ يمثل طريقة لإنقاذ النصوص من الاندثار المعنويّ.

ونحن نعلم أنّ مهام الإسكندر المقدونيّ قد تمّ تأويلها في سياقات مختلفة، فنجد مثلا التأويل النيتشويّ الّذي يجعله حادثة لسقوط «الروح الإغريقية» من خلال مزجها بالروح الشرقية، أي الأشرقة بدل الهلينة[22]. أو التأويل الأدبي الّذي يجعله في مرتبة المسيح ذاته من خلال صفات العالمية والرحمة...الخ[23]. وحتّى التأويل العسكري من خلال إعلانه قائدا تكتيكيّا

وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْماً قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً ﴿٨٤﴾ قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُۥ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِۦ فَيُعَذِّبُهُۥ عَذَاباً نُّكْراً ﴿٨٥﴾ وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحاً فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُۥ مِنْ أَمْرِنَا يُسْراً ﴿٨٦﴾ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْراً ﴿٨٧﴾ كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْراً ﴿٨٨﴾ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْماً لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً ﴿٨٩﴾ قَالُواْ يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدّاً ﴿٩٠﴾ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْماً ﴿٩١﴾ ءَاتُونِي زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ قَالَ ٱنفُخُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَاراً قَالَ ءَاتُونِيٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً ﴿٩٢﴾ فَمَا ٱسْطَٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقْباً ﴿٩٣﴾ قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقّاً ﴿٩٤﴾ ۞ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعاً﴾ (الكهف: 82 ـ 95).

21. محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، سينا للنشر ـ القاهرة، الانتشار العربي ـ بيروت، ط.4، 1999م، ص:275،177،84. ومحمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط.1، 2006م، 381/1.

22. Friedrich Nietzsche, **le livre du philosophe- études théorétique**, traduit Angèle Kremer- Marietti, édition Sigma, Alger, § 197, p: 152.

23. نسطور ماتساس، **مذكّرات الإسكندر الكبير: عن مخطوط بابل**، ترجمة الطاهر قيقة، الشركة التونسية للتوزيع ـ تونس، ط.1، 1989، ص:122–137.



أصيلا وفريدا[24]. وهنا نصل إلى عدّ ثلاثة تأويلات على الأقلّ، وهي في النهاية تأويلات مختلفة، أو قل متصارعة. التأويل الدينيّ، والتأويل العسكريّ، والتأويل الأدبيّ. الأكيد أنّ الإنسان الدينيّ سيزكّي التأويل الدينيّ، في حين أنّ الإنسان الحربّي سيستذكر المفهوم القتاليّ...الخ. وهنا بالضبط يظهر الصراع على الحقيقة. فما مدلول صراع التأويلات؟ هذا ما سنتناوله في العنصر التالي.

> تكوثر تأويلات النص مسألة منطقية بالنظر إلى الفروق في طبيعة الملتقّيين.

في العلوم الإنسانية، والتأويل فرع من فروع علوم اللّغة المعاصرة، لا يوجد الإنسان من أجل القانون، بل أنّ القانون ذاته من وضع الإنسان. وكلما صنع الإنسان شيئا ما فقد حقّق حريته في مجال ما، حرية من شأنها أن تجعل التأويل طريقة للحفاظ على استمراريّة النص عبر التاريخ. فـ «التأويل فعل تحرّريّ إنّه وسيلة للمراجعة، والهروب من الماضي المميّت»[25]. لكنّه في سياقات واحديّة خانقة قد يكون التأويل مميتا. لذا فـ «اقتصاد التأويل» وطريقة تصريفه، هو من يعطي قيمته الحقيقة، فقد يكون التأويل «رصاصة قاتلة» أو «كيس سيروم». لذا فإنّ قانون التأويل يحد من خصوبة العقل الّذي هو محصلة التأويل ذاته، القانون ليس إلاّ تقنية إنسيّة للتنظيم الّذي يستلزمه الاجتماع، لذا فهو وسيلة، ولا يمكن أبدا أن يكون غاية. إنّ الّذين يرفعون القانون إلى القداسة، يمرغون كرامة الإنسان في التراب. ولنا في شهادة «بلوتارك» عن الحكيم «صولون» مثال نموذجيّ للعلاقة بين الواقع الإنسيّ والقانون؛ إذ يقول: «استوحى صولون قوانينه من واقع

24. بلوتارك، **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**، ترجمة: جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات ـ بيروت، ط.1، 2010م، 35/1. يذكر انجازه التقني ـ الحربي: أمر الاسكندر رؤساء جيشه بحلق لحى المقدونيين كافة، لأنها نقطة ضعفهم فيهم، قد يستفيد منها العدو (في القتال). ويذكره في المجلد الثالث مصورا مروره بأحد المدن الإغريقية: بلوتارك، **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**، ترجمة: جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات ـ بيروت، ط.1، 2010م، 1266/3. وأيضا: نيقولا ميكافيللي، **في فن الحرب**، ترجمة: هشام البطل، مكتبة النافذة ـ القاهرة، ط.1، 2010م، ص:102. يقول مستحضرا شهادة قتالية عن الإسكندر: يقولون أن الإسكندر كان جالسا على طاولة وقرع أحدهم بصوت الفريجيو (أصوات تقرع في الحرب) ولقد أثار هذا من حماسته لدرجة أنه استل سلاحه.

25. سوزان سونتاغ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ص:21.



بلاده، ولم يحاول جرّ الواقع إلى قوانينه»[26]. لأنّ هذا الجرّ هو عين بخس قيمة الإنسان والتاريخ يخبرنا أنّ الإنسان أذلّ أيّما إذلال عندما أوجد من أجل القانون.

ثالثا. تأويل الصراعات التأويليّة

منذ كتاب الفيلسوف الفرنسيّ «بول ريكور» Paul Ricœur الموسوم بـ «صراع التأويلات»، تبيّن أنّ التمييز بين تأويل صحيح،خاطئ ليس له مستند ذاتيّ أو قل داخلي، بقدر ما هو تمظهر لانتصار معنى على آخر، وهو الانتصار الّذي يتحدّد خارج المعنى وليس بالخصائص الذاتية له. فسيادة تأويل معيّن للواقع أو للنصّ، أو لأيّة أطروحة مهما كانت، يدلّ على غلبة نموذج ما بفعل قوّة عناصر خارج المعرفة ذاتها. مثلا فإنّ سيطرة النموذج الّذي يضخّم العنصر الآري ليس إلا أثرا جانبيّا لغلبة من نوع غير معرفيّ أو لا تاريخيّ، أي غلبة حضارية وعسكرية أو تجارية[27].

إنّ سيطرة تأويل معيّن هو غلبة نمط كينونة ما على نمط كينونة مغايرة أو عدوّة. لذا يتحوّل التأويل في نهاية المطاف إلى نمط كينونة وليس نمط فهم فحسب: «الفهم عند «هيدجر» لم يعد طريقة من طرق المعرفة، ولكنّه طريقة من طرق الكينونة. إنّها طريقة هذا الكائن الّذي يوجد وهو يفهم»[28]. على اعتبار أنّ الوجود هو الّذي يحدّد الفهم، مثلما أنّ الفهم لاحقا سيحدّد نمط وقيمة هذا الوجود أيضا.

لذا يمكن التقرير بأنّ: «نمط الكينونة يحدّد الفهم الّذي سيحدّد قيمة الكينونة ذاتها». وهذا القلب هو الّذي سعى «هيدجر» إلى إنجازه من خلال جعل التأويل هو ضرب من الكينونة الّتي نسيناها كليّة لصالح الفكر الخالص، وما الوعي إلاّ من نواتج الكينونة المتأخرة والّذي طغى عليها وهمشها ليستبدّ هو بالمركز. وقد كان

---

26. بلوتارك، **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**، 231/1.

27. مارتن برنال، **أثينة السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية**، ترجمة: محمد حمدي إبراهيم وأبو اليسر فرح وآخرون، المجلد الأول: **الدليل الأثري والوثائقي**، المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، 2004م، 44/2.

28. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:38. ويستفهم ريكور مستأنفا نظرة هايدجر قائلا: ألا يجب أن نبحث في اللغة ذاتها عن العلامة الدالة بأن الفهم إن هو إلاّ طريقة من طرق الكينونة؟، ص:41.



«نيتشه» يعتبر الحياة ذاتها تأويلا، وما تأويل الحياة إلاّ انعكاس للحياة كتأويل، ممّا جعله يتساءل متعجّبا: «أليس كلّ وجود هو بالضبط وجود تأويليّ ؟»[29]، وقد عنون الشذرة الّتي أخذنا منها هذه الجملة أعلاه بـ«جديدنا اللاّمتناهي»، مشيرا إلى ضرورة الانفلات من عقلانيّة الواحدية التأويلية المنبثقة من عقيدة الواحديّة الثيولوجية، إلى رحابة «لانهائية التأويلات» الّتي لا تقصي أيّ منظور على حساب منظور واحد ووحيد فقط بما هو تجسيد للحقيقة المطلقة الموحّدة. الأكيد، حسب نيتشه، ليس هناك تأويل واحد فقط هو الصحيح من بين عديد من التأويلات، بل هناك إمكانات لا تنتهي من التأويلات، الموجودة الآن، والّتي ستوجد لاحقا. أوليس هذا هو الأمل الحقيقيّ للإنسان الجديد، بدل السجن التأويلي التقليدي الّذي يسلب كلّ إمكانية لتأويل الوجود، أو لوجود التأويل المتعدّد. إنّ هذا العالم الّذي نعيش فيه، يحتمل أكثر ممّا نعتقده من التأويلات والمنظورات، بل إنّه لانهائيّ التأويلات، هو نهر لا ينتهي من المنظورات، كلّها صحيحة، بل كلّها أنطولوجيا تأويلية مقبولة. وكلّ ما ظهر من التأويلات فهو طبيعي، بل ضروري، وليس هناك تأويل شاذّ، أو كان بالإمكان ألاّ يظهر، أو لم يكن من الواجب له الظهور والتشكّل. كلّ ما ظهر من تأويلات شأن طبيعي ونتيجة ضرورية لتعدّد أشكال الوجود والحياة. لذا فإنّ تطبيع اختلاف التأويلات وتناقضها هو الموقف الأكثر معقولية.

لقد تساءل «بول ريكور» في بداية مؤلّفه العمدة «صراع التأويلات» conflit des interprétations بصيغة قضائية قائلا: كيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتناقضة؟[30]، ونحن نريد الغوص أكثر من أجل تفهّم ظاهرة التأويلات المتصارعة متسائلين: كيف نعمل على تطبيع صراع التأويلات؟ لأنّ مفهوم «الصراع» أو «البوليموس» قد أخذ مدلولا قدحيّا في مقابل تثمين مدلول الوفاق والتماهي والوحدة. ومن السهل جدّا أن نرى انسياق «ريكور» في منظورية أفلاطونية ظاهرة الانحياز للوحدة. لا يجب التفكير في الفصل العادل للصراعات التأويلية، بقدر ما

29. فريدريك نيتشه، **العلم الجذل**، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، ص:236، فقرة:374.

30. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:41.



يجب محاولة تفهّمها والحفاظ عليها جميعا على أساس أنّها صراعات تأويليّة تعبّر عن صراعات أنطولوجية. إنّ اختلاف نمط الكينونة الفردية، أو القبلية أو المدينية، يولد حتما اختلاف في أنماط الفهم والتأويل. لكن سنجد ريكور يخرج من التوحيدية للاعتراف بطبيعية الاختلاف التأويلي عندما يقول: «تعدّد المعنى ليس ظاهرة مَرضية بذاتها، كما أنّ الرمزية ليست زينة لغوية. فتعدّد المعنى والرمزية تنتميان إلى تكوين اللّغة وعملها كما هو الأمر في كلّ اللّغات»[31]. لذا فمن المناسب جدّا، والحال هكذا، أنّ نعترف بتعدّدية المعنى في الخطاب ككلّ، وفي الخطاب المجازي الّذي هو النمط الّذي ينتمي إلى الوحي بصورة خاصّة، إلى جانب الشعر والأسلوب الإنشائي غير الإحالي. لذا فإنّ تبنّى «تعدديّة تأويليّة» interprétation pluraliste لهو ما يقابل تبنّي فيلسوف العلم «فاير ابند» لـ«التعددية المنهجية méthodologie pluraliste»[32]. عندما تأكّد أنّ ليس هناك منهج يمكن أن يكون مركزيّا أو قل ملكيّا، والبقية من المناهج تكون ثانويّة أو تابعة. إنّ مبدأ المركزية ذاته مبدأ ظالم، لأنّه يفترض الهامش، ومن منّا يقبل أن يكون هامشا؟ إنّ كلّ ثورة اجتماعية تنطلق من الهوامش، وكلّ ثورة تأويلية هي محاولة استرجاع التأويل الهامشي لمكانته المسلوبة بفعل قوى غير تأويلية، أي خارجة عن ماهية التأويل ذاته.

> منطق التفكير القديم، الإغريقيّ، ثمّ الوسيطيّ الّذي تأسّس عليه، يعتبر النصّ مركزا للحقيقة.

قبل «ريكور» وقبل «بول فايرابند» كان الشيخ أبو حامد الغزالي؛ وهو حجّة الإسلام كما يقال، وهو كذلك بالفعل، قد تساءل مستغربا عن السرّ وراء الاختلافات التأويلية. وبخاصة عندما قدّم الدرس الدّحضي في حقّ أحد الفرق الكلاميّة الّتي أوّلت «ظواهر القرآن»[33]، والسنة، والتاريخ تأويلا مخالفا كلية لتأويل أهل السنة، والجماعة الّتي شكّلت المرجع الأساسي للعقيدة الكلامية الأشعرية الّتي هي فرقة

31. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:108.

32. Paul Feyrabend, **Contre la méthode – Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance**, p: 27.

33. الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية ـ الكويت، ص:55.



الغزالي ذاته. حيث قال في «فضائح الباطنية، وفضائل المستظهرية» بأنّ تأويلاتهم مجرّد هذيان نابع من الشيطان الّذي يحيل إلى مرض النفس وخدمة دوافع غير نزيهة[34]. وقد لخّص الدّكتور عبد الله العروي منطق الغزالي في الكشف عن أصول التأويل المخالف كما يلي: «سؤال الغزالي هو التالي: لماذا يعتنق الرجل العاقل دعوة متناقضة البرهان واهية الأساس؟ وبعد تحليل طويل توصّل إلى الاستنتاج التالي: إنّ المسألة ليست من قبيل المنطق ولذلك لا تنفع فيها المناظرة الكلاميّة. الدافع لاعتناق الدعوة الباطنيّة هو دافع نفسيّ سابق لكلّ تدبير، دافع يرجع إلى عداوة مستحكمة ضدّ الدين الإسلامي، ورث الباطنيّون غلّ المجوس، وحقدهم على الدين الإسلامي (...) فتستّروا بالروافض وتظاهروا للانتصار لعلي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ (...) ووظّفوا لذلك علم المنطق واللّغة. فدأبوا على تأويل المتشابه من الآيات القرآنية (عن طريق) ردّ الظواهر إلى البواطن»[35]. لذا فلا بدّ من إبطال تأويلاتهم، والعمل على فضح أسسهم المشبوهة.

> التأويلات كمناهج فهم وكطرائق كشف، تعكس موقفنا من الوجود بعامّة.

لئن كان الغزالي يعتقد بأنّ التأويل الفاسد هو محصلة طغيان الشيطان وتمكّنه من الإنسان، فإنّه بذلك لم يخرج عن «روح عصره» الّذي لم يتوصّل بعد لتفسير فاعلية التلقّي في التأويل وتأثير المنازل الاجتماعيّة والانتماءات السياسية في تشكيل الآراء والمواقف. أي أنّ متلقّي النصّ ليس طرفا سلبيا منفعلا، بل هو لا يرى النصّ إلاّ عبر أحجبة ثقافية عديدة. وما «الزنديق» في لغة المتكلّمين والفقهاء إلاّ من لم يتحرّر كلّية من كتاب الزّند الفارسيّ. والّذي بقي يرى النصوص الجديدة (القرآن والسنّة) بأدوات قديمة متأتية من الموروث الدينيّ السابق عن الفتوح الإسلاميّة الجديدة. إنّ صدى النصّ في عقل المتلقّي الفرديّ، والجمعيّ لهو الأمر الّذي يجب اعتباره الاعتبار الأهمّ. لذا فإنّ الفهم الواسع والعميق يتطلّب تفهّم المتلقّي بدل إسلاب دوره مثلما

---

34. الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص:58.

35. عبد الله العروي، **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، ط.5، 1993م، ص:19–20.



يفعل المنهجيّين الصارمين[36]. والّذين يعولون على الموضوع حصرا، أي النصّ، في حين يجعلون الإنسان المتلقّي تابعا أو قل ثانويّا. وهذا المنطق من الترتيب يكشف عن إخلالات عديدة، على أساس أنّ النصّ ذاته كان يتلقّى من نصوصا أخرى سابقة، رغم ذلك فلا يمكن التنكّر لمركزيّته، وأصالته وفرادته.

لذا تبدّى أنّ الانتقال من تأويل الإنتاج حصرا، إلى تأويل المستهلك أمر ضروريّ ملحّ بخاصة ونحن في زمن الحداثة الّذي تأسّس على الذاتية كما هو معلوم. والفلسفة الرومنطيقية الّتي أسست لنظرية الفهم الذاتي، لم تفعل أكثر من أن أشارت إلى ضرورة اعتبار الخبرة الفرديّة في التأويل فيما سمّاه ريكور بـ «تأويل النفس» في مقابل «تأويل النصّ»[37]. لكن نظرية جمالية التلقّي، الّتي لا يمكن التنكّر لفضائلها المعرفيّة والمنهجيّة، قد عمّقت المسألة من خلال نقل المتلقّي الّذي هو سلبيّ في الظاهر والمألوف التقليدي إلى متلقّى إيجابيّ فعّال[38]. على أساس أنّ قيمة النصّ لا تنفصل عن موقف المتلقّي السابق للنصّ واللاّحق له. بل أنّه لا نصّ، ولا معنى، ولا تاريخ، و لا زمن بلا متلقّي أو بلا إنسان مفكّر، وهو ذاته المتلقّي[39]. إنّ النصّ في النهاية غير مستقلّ كلّية عن المتلقّي، بل وهو يصاغ، ويبنى، ويتحضّر، ويتأسّس، يضع دائما في صوب معناه المتلقّي. بل الأكثر من ذلك، فهو يضع في حسبانه اختلاف

---

36. هانس روبيرت يوس، **جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ترجمة: رشيد بنحدو، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، الجزائر العاصمة، ط.1، 2016م، ص:49.

37. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:64-80.

38. هانس روبيرت يوس، **جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ص:110.

39. أشار العديد من الفلاسفة إلى مركزية الكوجيتو تجاه «العالم» و«الزمن» و«النص» مما سماه كانط بالثورة الكوبرنيكية، أي تأسس الوجود على الذات بدل نظرية تبعية الذات للوجود. نذكر تمثيلا فقط: ـ أرسطو الّذي قال في سياق تحليله مشكلات جانبية لمفهوم الزمن متسائلا: هل يمكن أن يكون الزمان موجودا وإن لم تكن ثم نفس؟ بيد أنّه إذا لم يكن شيئا آخر من طبعه أن يعد سوى النفس وعقل النفس، فإنّه من المحال أن يكون ثمّة زمان دون أن يكون ثمّة نفس؛ ـ يطلب العودة لـ: «أرسطو طاليس»، **الطبيعة**، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، 1984م، الجزء الأول، المقالة:4، الفصل:14، فقرة: 21 ـ 25، ص:473؛ يقول القدّيس «أوغسطين» في الاعترافات: من هنا يبدو لي أنّ الزمان لا يعدو أن يكون امتدادا؛ ولكن امتداد لماذا، لست أدري، وسيكون من المدهش إن لم يكن للنفس ذاتها. (الكتاب:9، فصل:26). نقلا عن هيدجر، **كينونة وزمان**، ص:495.



ذهنيّات المتلقّين. لذا كان تكوثر تأويلات النص مسألة منطقية بالنظر إلى الفروق في طبيعة الملتقّين[40]. ويتحوّل المتلقّي من ممتلك من طرف النصّ، وتابع له إلى مالك للنصّ ذاته، مُسائل للنص من خلال إعمال فكره فيه[41]. لكنّ الكثير ممّن لا يرضى بتبعيّة النصّ لنصّ سابق ومتلقّي جديد، يعتبر أنّ هذا القلب في العلاقة قد يسيء إلى حقيقة المعاني الّتي يحملها النصّ، وقد يجعل النصّ عرضة لتأويلات جائرة ممّا يسمّى بالهرطقات. وقد بيّن «غادامير» مثلما أشار «ريكور» أيضا أنّ تأسيس تأويلية على المتلقّي من المسائل الّتي لم تبحث بحثا نزيها من كلّ أغراض[42]. وهذا يعود إلى سطوة نظريّة الحقيقة التقليدية الّتي تجعل النصّ مثوى المعنى الأصليّ، والمتلقّي الحاذق العالم هو فقط الّذي يقبض بمهارته على هذه الحقيقة الواحدة والوحيدة من بين عدّة حقائق قد تكون مظهريّة فقط، أي خادعة ومضلّلة. إنّ هذه النظرية التقليدية في التأويل تعترف بفعالية المتلقّي التابعة للنصّ أصلا. أي فعاليّته منفعلة وحريّته مقيّدة، وهذا تناقض صريح مقارنة بنظرية التلقّي الّتي تفعل دور الإنسان مهما كان، كما لا تميّز بين الناس على أساس تخصّصهم وانتمائهم...الخ. فهل يمكن أن نحرّم على المستعرب (أو قل المستشرق) تأويل النصّ القرآنيّ، فقط لأنّه أعجميّ؟ أو لأنّه لا ينتمي إلى أحد الدّول العربية من حيث جنسيّته؟ أو لأنّه غير مسلم؟ الحقيقة أنّ هذا هو الحاصل في السياقات العربية والإسلامية الحالية، حيث نخوّل لأنفسنا تأويل مقدّسات الغير بكلّ أريحيّة ووثوقيّة، ونجرّم الغير الّذي يحاول تأويل مقدّسنا. أليس لنا أن نراجع هذه المواقف الغير العادلة!

إنّ منطق التفكير القديم، الإغريقيّ، ثمّ الوسيطيّ الّذي تأسّس عليه، يعتبر النصّ مركزا للحقيقة. أي أن «يصلح المنطوق منذ القدم بوصفه الحيّز الأول والأصيل للحقيقة»[43]. ولا حقيقة إذ تكوثرت أو تعدّدت. لذا فإنّ وجود تأويلات عديدة للنصّ،

40. بول ريكور، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.2، 2006م، ص:64.

41. هانس روبيرت يوس، **جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ص:134.

42. بول ريكور، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ص:146.

43. Martin Heidegger, **Être et temps,** traduit par François Vezin, édition Gallimard, Paris, 1986, p: 200. «L'énoncé compte de longue date comme le «site» premier et propre de la vérité».

وليكن النصّ الدينيّ المقدّس، دلالة على فشل كلّ التأويلات ما عدا الّتي تتطابق على مُراد وروح النصّ الأصليّ. ومن المعلوم أنّ نظرية الحقيقة كتطابق هي الّتي سيطرت منذ اليونان إلى غاية القرن العشرين حيث فجّر «نيتشه» قلعة الحقيقة، وهو الّذي اعتبر نفسه حزمة ديناميت مُدمّرة، من خلال اعتباره إيّاها مجرّد استعارات، بمعنى أوهام، تم ّنسيانها على أنّها كذلك[44]، وحيث ربط الفكر العملي الذرائعي الحقيقة بالأثر الّذي لا يكفّ عن التولّد، والنموّ ممّا ينذر بإنسيّتها ونسبيتها وتعدّدها وتكوثرها وتناقضها أيضا[45]. ولئن اعتبرنا التأويل الصحيح هو الفهم الصحيح، فهذا يدلّ على أنّ هذه النظرية القديمة عن الحقيقة كمطابقة لا زالت سائرة في نظرية التأويل المعاصرة. لكن والحال هكذا، مع تطوّر نظرية الحقيقة إلى مجرّد منظور، فمن المستلزم أن تتطوّر نظرية التأويل تماشيا مع ذلك. ومن نتائج ذلك التأكيد على استواء التأويلات من جهة، وأنّ صراع التأويلات ليس علامة على الانحطاط العقليّ، أو الفوضى المنطقيّة، بقدر ما هو علامة على تبعية العقليّ للاّ ـ عقلي، سواء كان سلطويّا، أو اقتصاديّا، أو اجتماعيّا بعامّة. إنّ الظروف الاجتماعيّة هي الّتي تشكّل التأويلات الّتي نعتبرها متصارعة، لذا فـ«سوسيولوجية المعرفة» هي من لها المقدرة النظرية على الكشف عن مختلف المواقع الّتي يمارس منها الصراع الفكريّ،[46] ولعلّ الصراع الجذريّ، أو قل الصراع الأمّ، هو صراع التأويلات الّذي يهيّئ ويشكّل ويؤسّس الواقع الّذي نعرفه. لذا فإنّ الاختلاف في التأويلات لا ينفصل عن الصراع المصلحيّ، والسلطويّ، بمعناهما الأوسع. لذا يمكن الحديث عن تأويلات إيديولوجية، وتأويلات يوتوبيّة تعكس صراعا لا ينتهي، ولا ينضب. هو الصراع الّذي يغذي استمرارية وجود الإنسان الصراعي. ثمّ إنّ الاعتراف بالجانب الإيجابيّ لصراع التأويلات، لهو الطريق الذي يساعدنا على تجاوز عقدة الحقيقة

> الرهان يكمن في الانتقال من أحادية التأويل إلى تعددية التأويل.

44. Friedrich Nietzsche, **Vérité et mensonge au sens extra – moral,** traduit par Michel Haar et Marc B. launay, éditions Gallimard, Paris, 2009, § 1, p: 14.

45. وليام جيمس، **إرادة الاعتقاد**، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، 1946م، ص:104.

46. كارل مانهايم، **الايديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة: محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، ط.1، 1980م، ص:114.



كوحدة والعالم كاستقرار. لم يكن هناك استقرار أبدا، ولن يكون مستقبلا البتّة، ليس «صراع التأويلات» إلاّ الوجه الحقيقيّ للوجود كما هو. والّذي يجب أن نقبله على حالة بلا تحوير. وهذا ما نسمّيه «تطبيع صراع التأويلات». لأنّه لا أمل في فضّ التنازع التأويليّ إطلاقا[47]، بل أنّه لا يمكن وضعه في مرتبة المأمول أصلا، لأنّ انطفاء الصراع التأويليّ يرادف حقا انطفاء الكينونة الإنسيّة.

رابعا. فائض المعنى والتصريف العمليّ

ماذا علينا أن نفعل إزّاء تكاثر المعاني وتشذّر الفهوم إلى درجة أصبح النصّ المقدّس مطيّة للخلاف، والتخالف والتصارع؟ سؤال لا يطرح إلاّ انطلاقا من موقف ابستمولوجيّ مجاوز لأيّة عقائدية مغلقة، أو مصالح حينية مبتغيا الفهم لا غير، أي المصلحة. هذا، ونحن نعتقد أنّ كلّ المواقف الأخلاقيّة الناتجة عن العنف بمختلف أشكاله، ليست منفصلة عن مشكلة التأويل. سواء تأويل الوجود بعامّة l'interprétation de étant[48]، أو تأويل الزمن ككلّ[49]، أو حتّى تأويل التاريخ والإنسان معا كوجهين لتأويل الزمن والموجود. إنّ وجهة «تأويلية الإنسان» من شأنها أن تشكّل موقفا «متسامحا أو قاسيا» في الحياة العملية. فالموقف النظري والتأويلي من «ماهية الإنسان» هو الّذي يحدّد تصرفنا تجاه الإنسان؛ بين العنف واللّطف، وبين التشدّد والتسامح، أي الضيق والسعة.

> هناك حقيقة في النصّ مغمورة مدثورة لا يكشفها إلاّ الحاذقون في التأويل.

من السهل جدّا الانتماء تأويليّا، كأن نتبنّى التأويلية الأشعريّة الّتي مثّلت ولا زالت تمثّل حتّى اليوم الأغلبية التأويلية الساحقة في الإسلام السنيّ، أو أن نتبنّى التأويلية المعتزليّة الّتي لم يبق منها إلاّ نصوصها الخالدة في ظلّ الانعدام الماصدقيّ الواقعيّ، ما عدا القليل، بل القليل جدّا. والحقّ يقال أنّ تبنّي التأويلية المعتزلية في

47. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 505.
48. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 34.
49. Ibid, p: 21.



القرآن، والحديث، والإنسان، والتاريخ في يوم الناس هذا، يشكّل شجاعة مفهومية لا يتحمّلها إلاّ القليل ممّن أعتقد، مثل اعتقاد «أبيقور» أنّ: الكفر هو الإيمان مثلما يؤمن العامّة من الناس في مسألة الذات، والأفعال الإلهيّان[50]. ورغم احتدام الخصام بين تأويل الأشعريّة، وتأويل المعتزلة للقرآن، إلاّ أنّهما يدخلان معا في الدائرة التأويلية السنيّة، والّتي تقف على الطرف النقيض للتأويلية الشيعية الّتي تأوّلت القرآن والحديث بحجاب المنظور «التراجيدي» للوجود والتاريخ. أمّا التأويل القائم على الأسس المنهجية التاريخية ـ الفلسفية، مثلما مثّله «أركون» مثلا فهو الّذي يقف موقفا لا منتميا بالمفهوم «الدوغماطيقيّ» من خلال خلقه لمسافة أمان منهجيّة تجعله قادرا على تحديد الخصائص الظاهريّة لكلّ التأويلات التقليديّة. ومن المعلوم أنّ القدرة على «خلق مسافة» le mise à distance[51]، تعتبر فضيلة تأويليّة ليست في متناول الكثير من المتأوّلين والفاهمين. إنّ الوقوف ـ على مسافة من النصّ، بغية فهمه فهما خالصا، ظواهريّا، هو ما ابتغاه كلّ الحداثيّين الّذين أخذوا الكتاب بقوّة منهجيّة لا نظير لها[52]. إنّ التأويل الحداثي للقرآن، ليس تهتّكا وليس عبثا ولا اعتداءً، بل هو محاولة للتعامل مع النص من خلال أحجبة الثقافة المعاصرة المتوفّرة، كما تعامل معه الصحابة الأوائل والتابعين بأحجبة الثقافة الخاصّة بهم. لم يقدر، ولن يقدر أحد على الوقوف أمام القرآن بلا أحجبة. مثلما لا يمكن لنا الوقوف أمام الوجود بـ «الشفافيّة» المزعومة.

إنّنا نعتقد أنّ «الانتماء التأويليّ» ليس موقفا فكريّا بلغ الجذريّة المطلوبة، إلاّ في حالات نادرة جدّا. بل هو تخندق وراء أطر جاهزة في مواجهة التفكير ذاته. إنّ الّذي ينتمي تأويليّا، هو الّذي يتنكر لذاتيّته الفكريّة لصالح «دوغما» dogme لا تفكّر بما فيه الكفاية. لأنّ كلّ تأويل هو توجيه، وتوجّه[53] وكلّ توجيه هو إهمال لبقيّة الوجهات، أو تغطية عليها أو حتّى إقصاء لها. مع العلم أنّ «مناهضة التأويل»

50. نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، ط.1، 1996م، ص:5.

51. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:101.

52. هنا نتذكر قوله تعالى: ﴿يَـٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَـٰبَ بِقُوَّةٍۢ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم: 11).

53. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 108.





contre l'interprétation في النهاية ليس إلاّ ضربا جديدا من التأويل مثلما أنّ رفض المنهج هو منهج جديد، ورفض الحقيقة هو حقيقة جديدة. إنّ التأويلات تحجب وتشكّل طبقات فهميّة الواحدة فوق الأخرى حتّى تختفي الطبقة الأصلية[54]. إن يكن هناك أصل في الأصل! في المقابل فإنّ الموقف الفكري الأصيل هو ممارسة التأويل مع الوعي الحادّ بأصوله ومقوّماته وحدوده وخلفيّاته الظاهرة والمستورة، بخاصّة وعي حدوده. نقول ذلك لأنّ الاعتراف بحدود التأويل بالمطلق، مهما كانت طبيعته، هو الّذي يأخذ بنا إلى «تسامح تأويليّ» أو قل التوسيع من زاوية التسامح التأويلي لأقصى الحدود الممكنة. وبخاصة نحن في زمن انفتاح التأويلات على بعضها البعض، فمن ضيق الأفق الفكري التفكير وفق منطق التأويلات المركزية والتأويلات الفرعية أو الهامشية. كما أنّه من حسّ التسامح عدم التفاخر بمركزية تأويل ما في مقابل تقزيم تأويل آخر، أو تهميشه. لذا فمن المؤكّد، أنّ التأويلات كمناهج فهم وكرائق كشف، تعكس موقفنا من الوجود بعامّة. لذا فقد حدّد «نيتشه» التأويل بما هو موقف أنطولوجيّ عامّ التأويل هو عرض symptôme من أعراض إرادة القوّة القوية، أو الضعيفة. وقد اعتقد أحد أكبر الفلاسفة الّذين أسّسوا التأويلية الظواهرية، وهو «هيدجر» أنّ التأويل معرفة،والمعرفة ذاتها هي ضرب من الكينونة التابعة للوجود في هذا العالم ككل .Connaitre est un genre d'être de l'être –au– monde[55] ومنه، فلا يمكن التأويل من خارج الكينونة، هي مهمّة فوق إنسيّة.

لذا فالتأويل القواعدي (المرتبط بقواعد اللّغة) أو التأويل اللّساني مجرّد حالة خاصّة من تأويل أعمّ منه وهو «التأويل الوجودي» العامّ الّذي يشكّل موقف الموجود من الوجود. وفي بعض الأحيان يبدو أنّ الاهتمام بتشكيل تأويلات انطلاقا من الأسس القواعديّة التابعة للغة ما، أو مألوف ثقافيّ لغويّ معيّن، مثلما أشار إلى ذلك «ابن رشد» أعلاه عندما حدّد آليات التأويل، ليس إلاّ وفي النهاية، استغلال الإرادة الفرديّة والحضارية لخصائص لسانية اعتباطيّة رغم انتظامها الظاهر. ما النصّ الّذي نتأوّله إلاّ منتوج لخصوصيّات الواقع في التاريخ، لذا فعندما نؤوّل النصّ، فإنّنا نؤوّل أيضا

54. Ibid, p: 59.

55. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 95.

الواقع الّذي أنتجه. «التأويل هو القبض على مقترحات العالم الّتي تفتحها إحالات النصّ غير الإشارية»[56]. تلك النصوص الّتي تقدم معاني مزدوجة بسبب بنيتها الخاصّة، وسياقاتها المخصوصة. وعندما تتلاشى تلك الخصوصيّات عن طريق سقوطها في النسيان، تتفجر العقول التأويلية محاولة ردم هذه الهوّة بين التقليد والتفكير الجديد. وهذا بالضبط ما أشارت إليه «سونتاغ» عندما شخّصت التشخيص الممتاز «الوضعيّة التأويلية» situation herméneutique. ولئن أردنا تجاوز الدرس التأويلي إلى ما بعد التأويل méta–herméneutique فإنّنا نبحث في سبب نجاح تأويلات وفشل تأويلات أخرى. ممّا يعني أنّنا نستفسر عن سبب النجاح الواقعي، من خلال التبنيّ المجتمعي، لتأويلية الأشعرية في مقابل فشل «التأويلية الاعتزالية» الّتي صعدت بسلطان، ونزلت بسلطان. لكن نحن لا نميل إلى تثبيت العلّة السياسية، كعلّة أساسية في نجاح وإخفاق التأويلات، بل أنّ هذه العلّة السياسية هي معلول لعلّة سابقة عنها. وفي السياقات الغربية، وبمنطق مغاير، من المشروع أن نبحث أيضا، عن علّة نجاح التأويليّة البروتستانتية بالنظر إلى الموقف من الوجود بعامّة والأخلاقيّات الناتجة عن ذلك. وقد كان غادامير يتساءل عن التأويلية الصحيحة للعهد القديم: أهي التأويلية اليهودية، أم المسيحية، أم الماركسية؟[57]، ونحن نضيف أهي التأويلية الإسلامية من قبض على جوهر الحقيقة؟ على أساس أنّ الدرس

> التقسيم وفق المركز والهامش هو ضرب من الظلم الاجتماعي - المفهومي الّذي يولّد الفوضى عاجلا أم آجلا.

56. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:80. وفكرة تجاوز التأويل القواعدي كان قد طرحها غادامير في الحقيقة والمنهج. وتحدث عنها نيتشه في نقده للميتافيزيقا الغربية القائمة على اللّغة أساسا. لكنّ الحيّز البحثيّ لا يكفي لعرضها كلّها. كما أنّ «كلود برنار» (1813 ـ 1878م) في سياق تخصّصه تنبّه إلى خطر الانهمام بالألفاظ فقط. يُنظر في: كلود برنار، **المدخل لدراسة الطب التجريبي**، ترجمة: يوسف مراد و حمد الله سلطان، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط.1، 2005م، ص:182. «يجب تحاشي الوقوع في الضلال بالإفراط في تقدير قيمة الألفاظ التي وضعناها لتمثيل القوى التي نزعم وجودها في الطبيعة. فإنّنا معرضون في جميع العلوم وخاصة في العلوم الفيسيولوجية إلى خداع الألفاظ. وصفنا للظواهر الطبيعية بأنها عبارة عن قوى معدنية، أو حيوية ليس إلاّ تعبيرا استعاريّا يجب ألا ننخدع به».

57. هانز جورج غادامير، **الحقيقة المنهج ـ الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص:448.



التأويلي الإسلامي الكلاسيكي قد أزاح كلّ هذه الفهوم لصالحه الخاصّ من خلال تكذيبها. وسمح لنفسه، وهو الخارج عن السياقات الحضارية، واللّغوية لليهودية والمسيحية أن يحدّد حقيقتهما من منظوره، في حين أنّه لا يسمح لهما، أي للتأويلية اليهودية ـ المسيحية judéo-chrétienne، بتأويل الظاهرة الإسلامية. وهي المفارقة الصعبة الّتي أشرنا إليها أعلاه، على أساس أنّها تكيل بمكيالين، وتسمح لنفسها ما تمنع لغيرها. وما هكذا تتحقّق العدالة المفهومية.

> التأويل سلطة والسلطة تأويل، وأيّ تأويل قد استتب في أيّ سياق ثقافي أو ديني، ليس إلا تمظهرا لهيمنة ما.

كما أنّ نجاح تأويليّة ما، لا يدلّ إطلاقا على مدى «عمقها» وكشفها عن المعنى الثاوي في السياق، ممّا يجعلها عند متبنّيها «تأويلية عميقة»[58]. بل قد يكون الأكثر خفّة وسطحية من التأويلات هو الناجح والمسيطر والمنتشر. فلا علاقة ضرورية بين القبولية والحقيقة. وفي هذا السياق، نلحظ، وسنلحظ دون توقف، أنّ بعض «التأويلات المتهوّرة» على حدّ تعبير «غادامير»[59]، هي الّتي تلقى رواجا في ظروف معينة. لذا فإنّ التأويل في وضعية وسطى، أو هو حلقة بين حلقتين، فهو الّذي يصنع الواقع الّذي يصنعه بدوره من جديد، وهكذا دواليك. ليس هناك تأويل مطلق، بل كلّ تأويل مربوط بسوابق ولواحق.

خامسا. خاتمة استدلاليّة: في السلطان والتأويل

هل وجد الإنسان من أجل تحقيق القانون واحترامه، أم أنّ القانون ذاته قد أُوجد من أجل تمجيد الإنسان وحفظ كرامته؟ هذا هو السؤال الّذي ينساه الكثير من علماء الدّين المتمسّكين بحرفية القانون، وباستقلاله عن الإنسان باعتباره مفارقا. الأكيد أنّ تأويل نصّ قرآني بقانون معيّن قد يؤدي إلى تعذيب الآلاف من الأشخاص، بل إلى قتل الآلاف الأخرى.

58. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية ـ سيرة ذاتية**، ص:111.

59. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية ـ سيرة ذاتية**، ص:291.

فهم وتأويل روح ومضامين وبنية القرآن الكريم، تمّ وفق نموذج معرفي تقليدي، وهو النموذج الإغريقي في المعرفة والّذي ساد كلّ المنطقة الّتي شملت جنوب أوروبا وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى، وهو ما يعرف حاليا بالفضاء المتوسطيl'espace méditerranéenne الذي يمتدّ من بلاد فارس(إيران) إلى المغرب الأقصى مرورا بفلسطين وشبه جزيرة العرب وتركيا الحالية. وهو الفضاء الّذي احتضن ما أسماه «يواكيم مبارك» و«محمد أركون» بـ «المجال الإبراهيمي». الّذي هو المجال الثقافي والروحي الّذي ضمّن الديانات الثلاثة التوحيدية الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلامية[60]. ومن المعلوم جدّا، أنّ أكبر الفلاسفة الأوروبيّين، مسيحيّين وملحدين[61]، قد لاحظوا الخيط الرابط بين الأفلاطونية الّتي تمثّل اكتمال النسق الفكري الإغريقي ككلّ والمسيحية الّتي تمثّل الديانة الّتي أخذت من اليهوديّة وأثّرت في الإسلام كذلك. وليس لنا أن نجري مقارنة بين أفلاطون والمسيحية، أو أفلاطون والإسلام لأنّ حضوره في الديانتين من الأمور الظاهرة جدّا، بل أنّ البعض من المفكّرين الحداثيّين، علّلوا سبب عدم ترجمة «أفلاطون» في العالم الإسلامي بخوفهم من اكتشاف التقاطعات الكبيرة بين الأصول القرآنية والمحاورات الأفلاطونية. ومن مظاهر تفكير الحقيقة القرآنية بالباراديغم اليوناني المثالي هو التأسيس على مبدأ عدم التناقض الّذي يفترض طرفي الوجود والعدم، كطرفين متقابلين ينتجان ثنائية الخير والشر، الصدق والخطأ، الأرض والسماء...الخ. في حين أنّ الباراديغم المعاصر وبالنظر إلى التطورات الثورية في علم المنطق والرياضيات، فقد أصبحت فيه الحقيقة رماديّة، وتمّ ترسيم قيم معرفية ليست بالصادقة وليست بالكاذبة، قيم بين قيمتين، أو على حدّ تعبير المعتزلة في منزلة بين منزلتين.

---

60. محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، ط.2، 2012م، ص:272، 345.

61. نذكر مثالين فقط، **الأول**؛ مسيحي مؤمن وهو بليز باسكال (1623 ـ 1662م)، **والثاني**؛ مسيحي ملحد وهو فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900م):

Blaise Pascal, **Pensées, éditions de la seine**, 2005, § 219-612, p: 91.
Friedrich Nietzsche, **la volonté de puissance**, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995, § 62, p: 52.



الشفافية التي قد يدّعيها الإنسان المفكّر حين تعامله مع ذاته أو مع العالم ومع النصوص، من أكبر الأوهام الّتي كبّلت عقله ولازالت. وحتّى الفلسفة الظواهرية الّتي تبنّاها الكثير من الفلاسفة المعاصرين من كلّ التيارات، والّتي كانت تعتقد بإمكانية الذات أن تدرك ذاتها والوجود هناك بنظرة شفّافة دون أي خلفيّة لم تستطع تجاوز هذا العائق المعرفيّ. لكن الحقيقة فوق هذا الاعتقاد، على أساس أنّ الإنسان لا يعي إلاّ بتوسّط «أوعية» أو «مساند» supports حسية ـ إدراكية، وبتوسط أحجبة ثقافية تفعل في إدراكه دون أن يدري، وإن درى فلا يمكن أن ينفلت من هذا التأثير. ومن يعتقد بإمكانية «تحرير الفلسفة من كلّ حكم مسبق ممكن (...) والعودة إلى الذّات المفكّرة الخالصة» مثلما أراد «هوسرل»[62] لهو الّذي يقع في هذا الحكم المسبق، فلا معرفة دون أحكام مسبقة، ومحاولة إسقاط الأحكام المسبقة في التأويل هو ذاته حكم مسبق. وهذا ما يصدق على المسلمين الأوائل في فهمهم وتأويلهم للقرآن، فقد قامت أحجبة ثقافية واضحة بين ذواتهم وبين النصّ القرآني، أحجبة شكّلت، دون أن يعرفوا حقّ المعرفة، فهمهم وموقفهم من كلّ الأمور الواردة في هذا النصّ المقدّس. لذا فالشفافيّة بين الذّات، والنصّ من أوهام العقل الّتي يجب التنبّه لها من أجل عدم تكرار الوقوع في شراكها. والحقيقة أنّ «هوسرل» ذاته، وفي تحليله لعملية الإدراك البسيط)إدراك طاولة مثلا(، يعترف بأنّنا نغيّر موضوع إدراكنا بطريقة حرّة تماما[63]، ممّا يعني تدخّل أحجبة الذّات في عملية الإدراك، أمّا الفهم، والتأويل، والتفسير فهي عين الأحجبة الّتي تحدّثنا عنها. إنّ التأويل ذاته عملية صنع أحجبة أمام النصّ القرآني. بل ويمكن أن نذهب أبعد من ذلك من خلال التقرير بأنّ القرآن ذاته تأويل، وهذا في النهاية لا يخدش في مصداقية هذا النصّ المقدّس، ولا في مقدسيّته بقدر ما يدلّ على وضعه المفهوميّ، والتاريخي الصحيح.

وعندما نقول أنّ القرآن الكريم تأويلٌ، فهذا يدلّ على أنّه سابق منطقيّا على تأويله الخاصّ، الّذي تنجزه الذّوات المفكّرة، وكل ذات لها تأويلها الّذي تعتبره حقيقيّا،

62. Edmond Husserl, **Méditation Cartésiennes- introduction a la phénoménologie**, traduit Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Libraire philosophique J. Vrin, Paris, 1966, p: 5.

63. Edmond Husserl, **Méditation Cartésiennes- introduction a la phénoménologie,** 4eme méditation, § 34, p: 59.

وقانونيّا، وشفّافا. لكن «الكوجيتو)الذّات المفكّرة(ليس عبارة بريئة، فهو ينتمي إلى عصر من عصور الميتافيزيقا»[64]. ممّا يدلّ على أنّ أيّ تأويل مهما كان مقبولا، أو معتدلا ليس إلاّ موقفا سابقا للفهم يعمل على إضفاء المشروعيّة على فهم معيّن. القرآن الكريم ذاته تأويل، من بين تأويلات عديدة متخالفة، القرآن كتأويل للوجود بعامّة سابق عن أيّ تأويل يستهدف مضمونه. كلّ نصّ دينيّ هو تأويل لتأويل سابق عليه، ويحتاج إلى تأويل من جديد[65]. وهكذا، يغدو التأويل كينونة حقيقة، وليس مجرّد علامة على فهم أو سوء فهم أو فائض الفهم.

> النصّ الّذي لا يسعى إلى تبرير تأويليّته وبسطها لا يعتبر نصّا ذي معنى.

هل هناك قانون للتأويل، يتميّز بما تتميّز به القوانين القابلة للتعميم، والتوسيع؟ نقول بأنّ القانون ذاته مجرّد تأويل قد يحدث ضربا من الإجماع الضاغط. ونقصد بهذا الإجماع الضاغط، نوعا من الاتفاق المصطنع لغاية نفعيّة وهي خدمة منظومة عقائدية، وفقهية معينة، ممّا يستلزم الانغلاق المتعمّد لتحقيق مصالح وليس تقرير حقائق. لذا فبين «مأموريّة التأويل» و«الكفّ عن التأويل»[66]، يقع التأويل ذاته ككينونة للإنسان، إنّ الكينونة الخلافية للموجودات، أي اختلاف كينونة كائن عن آخر، تفرض كينونة خلافية للتأويلات، تابعة لهذا الخلاف الأصلي، أو الخَلقي. لذا فإّن أيّ محاولة لتقنين التأويل، هي محاولة لحجب الإمكانيات التأويلية المخالفة أو المزعجة. وقد عبّر «ريكور» عن انفلات التأويل من القانونية، أو التقنينية قائلا: «لا توجد أسطورة من غير تفسير، ولا يوجد تفسير من غير اعتراض. وليس فكّ الألغاز علما (...) وأكثر من ذلك لا توجد هيرمينوطقا عامّة، أي نظرية عامّة للتأويل، ولا قانون عامّ للتفسير: توجد فقط نظريات هيرمينوطيقية منفصلة ومتعارضة»[67]. وما هو

---

64. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:273.

65. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:443.

66. الغزالي، **قانون التأويل**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح إبراهيم: أمين محمد، المكتبة التوفيقية ـ القاهرة، د.ت، ص:627، 630.

67. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:372.

مجرّد نظر، لا يلزم أحدا، بغير أن يكون سلطانا، وحضور السلطان في مجلس البحث يخرج الحقيقة آليا وأوليّا.

> الرهان يكمن في الانتقال من أحادية التأويل إلى تعددية التأويل.

وعندما نجد فيلسوفا مثل «فريدريك شلاير ماخر»[68]، يعتبر التأويل مجرّد فنّ، فإنّنا نتيقن أنّ الجزم بعلمية وقانونية التأويل هو إعراض عن جزء من الحقيقة. والحديث عن الفنّ يدلّ على الحساسية، والاعتقادية، والذوقية، والذاتية، والأدبية والنفعية أيضا، وكلّها من الأمور الّتي تجعل التأويل من أبعد المباحث عن الموضوعية والإجماعية. وقضيّة الإجماع في التأويل من القضايا الّتي تناولها «ابن رشد قديما»[69]، لذا لا داعي لأن نهدر أيّ طاقة فكرية في بحثها، على أساس أنّ الإجماع منتفي في المباحث الّتي نعتبرها علمية موضوعية صارمة، فما بالك في المباحث الّتي على شاكلة الفنّ. ومن الجدير الإشارة إلى أنّ اللّفظة الإغريقية الدالة على التأويل هيرمونيطيكا تتكون من شقّين هما: هيرمون/ تيك واللّذان يعنيان حرفيا: «فنّ هيرمس» أو «تقنية tkhne هيرمس»[70]. ومن المعلوم أنّ التقنيّة، أو الفنيّة (Ars باللاتينية) هي ما يتقابل مع العلميّة، مقابلة العملي (مهارة) بالنظري (بحث) أو النفعي (ممارسة) بالحقيقي (تفكير)، وأخيرا تقابل الذاتي بالموضوعي.

إنّ التأويل سلطة والسلطة تأويل، وأيّ تأويل قد استتب في أيّ سياق ثقافي أو ديني، ليس إلا تمظهرا لهيمنة ما. فالمعرفة لا تتأسس بمعزل عن السلطة الّتي تستبطن القوّة والغلبة. لذا، فإنّ ثنائية «هيمنة التأويل» و«تأويل الهيمنة» صنوان لا يفترقان. وظهور أيّ نصّ جديد إلى الوجود ينبأ ببداية مشروع تأويلي يسعى حثيثا للتأسس والترسّخ والتوسع من أجل بسط منظوره والتقعيد لتأويليته. لذا فإنّ تقارب التأويل والسياسة لهي من الأمور الّتي لا يمكن الشكّ فيها[71]. ونكرّر أنّ هذا الربط لا يسيء

68. هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول ـ المبادئ ـ الأهداف**، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، ط.2، 2006م، ص:41، 42، 120.

69. ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، ص:37.

70. هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول ـ المبادئ ـ الأهداف**، ص:61.

71. بول أرمسترونغ، **القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل**، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة ـ بيروت، ط.1، 2009م، ص:193.



إلى مصداقية النصّ الّذي يعمل على فرض تأويليته للوجود، بل هذا شأن طبيعيّ لا قيميّ. النصّ الّذي لا يسعى إلى تبرير تأويليّته وبسطها لا يعتبر نصّا ذي معنى. لذا فإنّ المسألة الّتي يمكن الاجتهاد فيها، لا تتمثّل في إلغاء سلطة التأويل، فهذا لا يكون إلاّ بتأويليّة جديدة، بل الرهان في توسيع سلط التأويل لتشمل أكبر عدد ممكن من المساحات المعنويّة. أي أنّ الرهان يكمن في الانتقال من أحادية التأويل إلى تعددية التأويل، أو إن شئنا اللّغة السياسية، الانتقال من ديكتاتورية التأويل، إلى ديموقراطية الفهم. انتقال من شأنه أن يؤسّس للتأويل التسامحي، والتسامح في التأويل.

وإذا دخل التأويل حقل السياسة الّتي هي في الأصل موقف تأويليّ في سياقات هيمنة وتسلّط وتسيّد، فإنّ المنافسة التأويلية تتحوّل إلى طلب السيادة في التأويل، أو التأويل كموقف سياديّ. ومن المعلوم أنّ المنافسة السياسية قد تتيح تسيّد غير الأكفّاء[72]، ممّا يسمح لنا بالاستنتاج، وفق هذا المنطق السياسي ـ الواقعي ـ التاريخي، أنّ المنافسة التأويلية قد تجعل تأويلا معيّنا هو المسيطر، على الرغم من أنّه قد لا يكون هو الأصوب، والأحسن، والأصحّ بل ربّما يكون هو الأسوأ والأكثر سطحية. وفي سياقاتنا الإسلامية يمكن أن نقول بأنّ تأويلات القرآن المسيطرة الآن والأكثر انتشارا بين الناس، لا تدلّ على أنّها التأويلات الوحيدة الّتي تمتلك اليقين الذاتي.

ومثال الصراع التأويلي ـ السياسي للمعتزلة والحنابلة إلاّ جانب ظاهر من انتشار تأويلية معينة للقرآن الكريم بدعم أو عدم دعم من السلطة السياسية. من كلّ هذا، حقّ التأكيد أنّه لا تأويل بلا سلطان[73]، مهما كان هذا السلطان، سياسيّا أو مؤسساتيّا أو مجتمعيّا. وبالمقابل يمكن التوكيد أنّه لا سلطان بلا تأويل مخصوص. ثم أننا بعد اعادة تشكيل مفهوم السلطة مع «فوكو»[74]، أصبحنا نعتبر السلطة منتشرة أكثر مما كنا

---

72. بلوتارك، **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**، ترجمة جرجيس: فتح الله، الدار العربية للموسوعات ـ بيروت، ط.1، 2010م، 2/927 ـ 1018. يقول في شيء من الصحة الواقعية: «في الصراع السياسي قد يصل إلى السلطة حتى الأوغاد (...) في الصراع السياسي، ترى الأنذال يبلغون الشهرة». ونحن نقول على منواله: في الصراعات السلطوية، تبلغ أكثر التأويلات سطحية مركز السيادة وموضع الشهرة.

73. بول ريكور، **في التفسير: محاولة في فرويد**، ص:31.

74. Foucault, **histoire de la sexualité**, tome I: la volonté de savoir, éditions Gallimard, Paris, 1976, p: 80-81.

نعتقد، فالتأويل كمعرفة هو ذاته سلطة. وليست السلطة سلطة السياسة فقط، بل هي مبثوثة في كلّ جانب من جوانب المجتمع، إذ أنّ المعرفة أيضا سلطة، والتأويل كنمط معرفيّ، هو أيضا سلطة قوية قد تنازع العديد من السلط الأخرى.

ليس هناك حقيقة في النصّ مغمورة مدثورة لا يكشفها إلاّ الحاذقون في التأويل، بل أنّ النصّ ذاته تأويل. هذا الموقف الجديد هو الّذي تحَجب عن التأويلية الدينية التقليدية، وهو الموقف الّذي ساهم في مركزية التأويل. والقول بالمركزية يفترض، وفق منطق الضرورة، القول بهامشية التأويل، وأيّ تركيبة هامشية تنتهي إلى الصراع والثورة والتمرّد...الخ وهذا ما ألمحنا إليه أعلاه، على أساس أنّ التقسيم وفق المركز والهامش هو ضرب من الظلم الاجتماعي ـ المفهومي الّذي يولّد الفوضى عاجلا أم آجلا. فالثورة التأويلية الأشعريّة هي محصلة مركزية السلطة للتأويلية المعتزلية. إنّ عقلانية التأويل المركزي (الحقيقي) والتأويل الهامشي (الضنيّ أو الهرطيقي) لهي العقلانية الّتي تشكّل بنية الصراع التأويلي. لذا فكلّ بنية تأويلية مؤسّسة على هذا التقسيم الحادّ بين الحقيقة والخطأ، لا يمكن أن تخرج من الصراع التأويليّ أبدا، بل تظلّ تنتجه تداوليّا. لكن إذا اعتقدنا أنّ كلّ كينونة تأويل، وكلّ نصّ تأويل، وكلّ فهم تأويل، وكلّ تأويل مجرّد تأويل، وقتذاك يستتب «السِلم التأويلي»، ليس بمعنى أنّه تتوحّد التأويلات وتنطفئ الاختلافات، بل فقط ينقص «العنف التأويلي» من الساحة الفهميّة العالمية. لأنّ «التأويل الخشن»[75]، هو البذرة الّذي ينمو منه «الفعل الخشن» أي العنف الّذي يستمدّ مشروعيّته من وهم «الصدق التأويلي» المطلق.

لا يمكن أن ننكر ما في التأويل الكلاسيكيّ للقرآن والأحاديث من دقّة وانسجام ومناسبة وعلل...الخ. لكن نودّ أن نشير إلى أنّ التأويل الفلسفيّ وبالنظر إلى طبيعته، يتجاوز الانهمام بالتفاصيل الفيلولوجيّة (اللّغوية) وخبايا الرمزية، إلى استشكال شأن التأويل بعامّة. أي الانتقال من التأويل التقني إلى ما وراء التأويل ذاته. إنّ فتح مبحث «الميتا ـ هيرمينوطيقا» أو «ما وراء التأويل» لهو الموضوع المركزي للتأويلية الفلسفية الّتي نشتغل في حقلها ومن خلالها. والحديث عن تأويلية أكثر شمولا، ممّا يستدعي تأويل الوجود وكلّ ما يرتبط به، سواء الإنسان أو المصير، يأخذ بنا إلى التأكيد على

75. سوزان سونتاغ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ص:22.

«تاريخية التأويل». على أساس أنّ كلّ من يؤوّل كائن تاريخي[76]، ولا يمكن له أن يتجاوز التاريخ. ولئن تجاوزه تنبؤً وتخمينا، فلا يمكن أن يمتدّ إلى النهاية، أي النهاية القصوى. إنّ تأويل التاريخ هو مهمّة تاريخيّة في الأساس. وفهم النصّ، أيُّ نص، لا يتمّ بالشفافية المعتقدة، بل وراء أحجبة التاريخ والعصر والنموذج المعرفيّ السائد.

> القول بالمركزية يفترض، وفق منطق الضرورة، القول بهامشية التأويل.

سنقول أنّ التأويل مجرّد تجريب، وفي بعض الأحيان مِران فقط. ولكلٍّ تجاربه، والتجربة ليست حقيقة راسخة، بل هي حقيقة من صنع الإنسان من أجل تبرير فكرة ما في ذهنه. وإن كان الحال هكذا، أي أنّ التأويلات تجارب مصطنعة لأغراض ما، فلماذا نعتقد بصدق تأويليّة على حساب بقيّة التأويلات؟ إنّه ضرب من الانغلاق التأويليّ في فهم التأويل ذاته. «الفلسفة التأويلية لا تفهم نفسها موقعا مطلقا بل طريقة في التجريب. وهي تصر على أن ليس هناك مبدأ أسمى من أن يكون المرء ذا نَفْس متفتحة في محادثة ما»[77]. ولئن كان كلّ شيء تجربة، فلماذا لا نجرّب أكثر، لماذا لا نكوثر التجارب التأويليّة حتّى نجد التجربة الأنجح! وبعدها بوقت، نجدّد التجريب، لنجد التأويل الأكثر ملاءمة! هذا ما ندعوه بالفلسفة التأويلية ـ التجريبية. فكلّ تأويلية ماضية تنجح في كشف جانب من النصّ، لكنها لا يمكن أن تكشف الكلّ، لذا فلكلّ تأويل جانب إخفاقيّ[78]. بل أنّ كلّ تأويل ملزم بأن يجتاز «اختبار» contre-épreuve الصلاحيّة والعموميّة والديمومة[79]. وهذا ما يصدق على التأويلية النصية، والتأويلية الفلسفية على حدّ سواء. ليس هناك تأويل يستنفذ النصّ كلّية بلا رجعة.

تبقى لعنة الكشف عن «التأويل الحقيقي» تلاحق الإنسان القانوني الّذي لا يفكّر إلا بالحقيقة الموحّدة، فمن يملك قدس الأقداس هذا؟ من يعرف «الحقيقة»

---

76. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 67.

77. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية**، ص:316. وأيضا: هانز جورج غادامير، **الحقيقة المنهج: الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص:44. يقول: التأويلية (هي) نظرية للتجربة الحقيقية التي هي التفكير.

78. Martin Heidegger, **Être et temps**, p:232.

79. Ibide, p: 233.



من بين تلك «الركامات والركامات التأويلية»؟ الكلّ بما لديهم فرحون، ولا أحد يعتقد ولو لحظة بطلان نظرته التأويلية للعالم والإنسان والنصّ والإله والطبيعة. والإجابة عن سؤال «من هو ذا الّذي يعرف المقصود الحقيقي لله»؟ تبقى حلم كلّ إنسان يسكنه النصّ المقدّس، وليس هناك إنسانا بلا مقدّس. نقول حُلما لأنّ الإغريق ذاتهم، وفي عصرهم النقدي، قد تنبّهوا إلى أنّ «حقيقة» الألوهيّة الماهوية واللّغوية والكيفية عاصية على المنطق البشري البسيط والمحدود[80]. وحتّى أكبر الوثوقيّين والعقائديّين انتهى إلى لا أدريّة صريحة عندما أعلن أنّه «لا يعرف الله إلاّ الله»[81]. فلا يعرف المقصود الحقيقي من أيّ عبارة رمزية إلا الله. ولا يعرف لماذا أُنشأ النص المقدّس على منوال رمزي، كما هو لدينا، إلاّ الله سبحانه وتعالى.

> لعنة الكشف عن «التأويل الحقيقي» تلاحق الإنسان القانوني الّذي لا يفكّر إلا بالحقيقة الموحّدة.

وعلى الرغم من أنّ الغزالي ذاته، في قانون التأويل، قد اقترح مقياسا أكثر اتساعا للتمييز بين التأويلات الصحيحة والتأويلات الخاطئة، حيث أنشأ عبارتي «تأويلات قريبة»[82]، وتأويلات بعيدة[83]. إلّا أنّ المشكلة تكمن في المركز الّذي نقيس انطلاقا منه القرب والبعد؟ هذا يستبطن قناعة بأنّ هناك «مركز للمعنى» من خلاله نقيس مدى انطباق أو قرب أو بعد أو بعد قاصي للتأويلات. والأكيد أنّ الغزالي واثق بأنّ الأشعرية هي هذا المركز. ومن هنا يشتعل فتيل الصراع التأويلي الّذي لا ولن ينتهي. بل الأرجح أن لا نعتبره فتيلا ولا صراعا، بل هو حالة طبيعية وضرورية للحضارة الّتي تقتات من النص أساسا. لكن الرهان الّذي نعول عليه، والحال هكذا، هو الانتقال من «التأويل العنيف» أو التأويلات الأكثر عنفا l'interprétations les plus violentes [84]

80. ميشال مسلان، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، كلمة ـ أبو ظبي، ط.1، 2009م، ص:294.

81. الغزالي، **المضنون به على غير أهله**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية ـ القاهرة، د.ت، ص:362.

82. الغزالي، **قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، ص:626.

83. الغزالي، **قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، ص:627.

84 Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 345.



للنصوص الّتي تمهّد للاقتتال وتهيّئ له، إلى «التأويل اللّطيف» الّذي يكرّم الإنسان. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70) هلاّ جعلنا التأويل آلة (أو أورغانونا) لتكريم الإنسان! أي محبّة الإنسان للإنسان، لكي ننتج «تأويليّة إنسيّة عالمة وواعية». وهذا من أجل انتشال «التأويليّة الإسلامية» من ظاهرة التشيّؤ الّتي تنمّط كلّ المعاملات والفهومات لصالح فكر دون همّ وقانون، بلا خوف ونصّ بلا أمل. إنّ الرهان هو التأسيس لتأويليّة قادرة على مشاركة الإنسان وفي صالح الإنسان. أوليس كلّ شيء قابلا للتشيّؤ عند أفول قيمة الإنسان، والطبيعة، وضمور الاعتراف![85]، هذا ما حدث لكلّ الأمم الّتي وقعت ضحيّة أحد عناصر حضارتها الّتي قد تطغى، إمّا الاقتصاد، أو السياسة، أو النصّ أيضا.

85. أكسل هونيث، **التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف**، ترجمة: كمال بومنير، نشر كنوز الحكمة ـ الأبيار، ط.1، 2012م، ص:50-52.



مفهوم ومناهج الاجتهاد
في المقاربات الحداثية لآيات الأحكام
~ تقويم وتحليل ~

د. أحمدي الشيخ التجاني
كلية الآداب جامعة نواكشوط ـ موريتانيا

تمهيد

إن اهتمام المنظور التفسيري التقليدي بالمناهج الموصلة إلى تحديد المعنى وتوليد الدلالات، أنتج وضع قواعد عامة يحتكم إليها من أجل قراءة النص القرآني، وهذه القواعد تحوي مبادئ الشريعة التي بنيت عليها وهي قصد الشارع من تشريع الأحكام، وهي تشكل مدخلا هاما ورئيسيا لتحديد المعنى، وميزانا ضابطا لتفسير النصوص، ومن ثم يدق نظر المجتهد في المعنى الذي اجتهد فيه بقدر توغله في العلل واضطلاعه بالمقاصد، وإلا أثبت حيث يجب النفي، ونفى حيث يجب الإثبات.

إلا أن هذا المسلك الاجتهادي الأصيل لم يسلم من المعارضة، فقد وجدت اجتهادات كثيرة خالفت هذا المنهج، وحاولت جاهدة تشويهه أو تمويهه ما استطاعت لذلك سبيلا، وأبرز مثال على ذلك مسلك الاجتهاد



في النص القرآني عند الطوائف الدينية كالخوارج والمعتزلة، والباطنية...، لكن مع ذلك لم تستطع أن تنسج اجتهاداتها في النسق الاجتهادي العام.

وفي العصر الحديث نشهد نسقا اجتهاديا جديدا، تطرحه الحداثة العربية، وهو يحاول أن يقطع الصلة مع المعارف والآليات الاجتهادية التقليدية، ويبني معارف جديدة بأدوات غير مألوفة في حقل الدراسات الدينية الإسلامية، فهو ينظر إلى المغزى والمقصد من النص القرآني، وهو أن يصبح وعاء لكل مضمون معاصر، وقالبا لكل واقع جديد.

كما يعتقد بتاريخية المنظومة التفسيرية وما أنتجته من مواقف ورؤى، واندراج تلك المواقف والرؤى ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى. وينظر إليها باعتبار أنها بنيت على إيديولوجيات خلفت آثارا على الوعي الجمعي، أهمها الحد من حرية المؤمن في التعامل مع النص القرآني وتوجيه تعامله توجيها مخصوصا، ويعتبر تلك العلوم والقواعد مصادرات متحكمة، فهو يسعى إلى تعرية تلك التي يسميها المصادرات المتحكمة في الفكر الإسلامي وتفكيكها من نسقها الأصلي.

وهذه الورقة ستكرس الجهد المستطاع من أجل تجلية هذا النسق الاجتهادي العصري، وذلك من خلال دراسة الأفكار والمبادئ المحددة لمفهوم الاجتهاد ومبادئ وأسس منهجية الاجتهاد في المقاربات الحداثية العربية المعاصرة حول تفسير القرآن الكريم من قبيل المقاربة القانونيّة الدستوريّة («القرآن والتشريع» للصادق بلعيد و«الإسلام والحريّة» لمحمّد الشرفي)، والمقاربة المقاصديّة السهميّة («تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة» لمحمود محمّد طه و«أمّة الوسط» لمحمّد الطالبي)، والمقاربة التاريخيّة النقديّة («تاريخيّة التفسير القرآني» لنائلة السلّيني و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ» لعبد المجيد الشرفي)، والمقاربة الجندريّة الهيرمينطوقيّة («القرآن والمرأة» لأمينة ودود).

وهناك أسئلة إشكالية تطرح نفسها، تتعلق برؤية الاجتهاد عند الحداثيين وتنزيلها على النص القرآني، والمناهج الموظفة وذلك من خلال المقاربات الحداثية، وانعكاس كل ذلك على مفهوم الاجتهاد وأسسه وآلياته، وهي: كيف تمثلت المقاربات الحداثية



الاجتهاد خصوصا في تفسير القرآن الكريم؟ ما هي أهم المقاربات التي يقدمها الفكر الحداثي في التفسير ومقاصدها من خلال منظوره وقراءته الحداثية، وكيف تتحدد؟ وما هو السبيل الأمثل لتوظيفها في بناء منظومة الاجتهاد المعاصرة؟

أولا ـ الاجتهاد في المقاربات الحداثية للقرآن: الماهية والأسس

يبحث في مفهوم الاجتهاد الحداثي، وأسس منهجيته، وذلك انطلاقا من المقاربات محل الدراسة، وسيكون ذلك في نقطتين:

1 ـ ماهية الاجتهاد في المقاربات الحداثية

> إن اهتمام المنظور التفسيري التقليدي بالمناهج الموصلة إلى تحديد المعنى وتوليد الدلالات، أنتج وضع قواعد عامة يحتكم إليها من أجل قراءة النص القرآني.

تشهد مدونات التفسير القرآنية على التنوع المعرفي لدى المسلمين، واحتضانها مختلف المذاهب والتيارات والطوائف الدينية؛ واستفادتها من مختلف العلوم، غير أن المناقشات العلمية والمساجلات المعرفية في تفسير وتأويل النص القرآني، لم تخلُ من التوظيف الإيديولوجي والتوجيه الطائفي للنصوص القرآنية؛ ولعل من تجليات هذا الصراع الفكري سيطرة مذهبين على التفسير، مذهب التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي، وهذا الانقسام ولد جدلا مستمرا مستعصيا على الحل، وحرم الأمة من إيجاد نسق اجتهادي يأخذ بإرث سلف الأمة، لكنه أيضا يسترشد بسياقات النص ومعطياته الحضارية والكونية والروحية، ولعل هذا ما حدا بالباحث لؤي صافي، إلى القول: إن: «انقسام مثقفي الأمة ومفكريها بين الاتجاهين الإسلامي والعلماني يعود من حيث دواعيه النظرية إلى الكفاية المتمثلة في تشديد الفئة السابقة على مصدرية الوحي المعرفية ومرجعيته القيمية وإصرار الفئة اللاحقة على كفاية العقل في توليد التصورات وإنشاء القيم»[1].

---

1. لؤي صافي، **الوحي والعقل بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل**، مجلة: إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، عدد:11، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ ماليزيا، شتاء 1418هـ ـ 1998م، ص:49ـ50. (المصادر معلوماتها الكاملة في فهرس المصادر).



فمن يتمسك بظواهر النصوص وحرفيتها، يخاف من عبثية قراءة النص القرآني قديما وحديثا، واستحالة القراءة الموضوعية؛ إذ: «رهن المعنى في دلالته التاريخية مثَّل خطراً على الفكر الإسلامي، وعلى النص القرآني ذاته، إذ جرَّد كلام الله من الشهادة الخالدة على الناس والتحرك الإيجابي مع صيرورة التاريخ البشري. لقد كانت دوافع أصحاب هذا الاتجاه مفهومة، إذ واجهوا تياراً لا يقل خطورة على النص منهم، وهو تيار غالى في تجاهل المعنى التاريخي وأنتج تأويلات شاذة بعيدة عن مقصدية المبدع المنزل»[2].

> تشهد مدونات التفسير القرآنية على التنوع المعرفي لدى المسلمين، واحتضانها مختلف المذاهب والتيارات والطوائف الدينية.

ولعل من مظاهر ذلك كثرة التأويلات المنحرفة عن المعنى القصدي للقرآن الكريم؛ وتكييف النص القرآني وفق معتقدات مذهبية وطائفية، لكي يستجيب النص لأطروحات أصحابها: «الذين أخطئوا في الدليل والمدلول، مثل طوائف أهل البدع اعتقدوا مذهباً يخالف الذي عليه الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة، كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم تارة؛ يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه»[3].

وهذا يعني أن النص القرآني كان عرضة لتأويلات لم ترق إلى مستوى النضج المعرفي، ولعل من أسباب عدم نضجها وقصور نظرها في استنطاق النص؛ طبيعة المناهج الموظفة في التأويل، وأدوات هذه المناهج الموجهة مذهبيا وطائفيا، وتسخير اللغة لخدمة هذه التوجهات العقائدية؛ ومن ثم توارى المقصد الحقيقي خلف أسوار التحكم في النص؛ دون مراعاة مقاصد المتكلم المتعالي.

والمتأمل اليوم للاجتهادات الحداثية للقرآن الكريم يدرك أنها تجاوزت حدود تأويلات الطوائف غير المنضبطة كالخوارج والباطنية... إلى الدعوة لإبطال ضوابط تأويل النص القرآني، واستعانت ببعض المنهجيات النقدية المعاصرة في استنطاق النص

2. مصطفى تاج الدين، **النص القرآني ومشكل التأويل**، مجلة: إسلامية المعرفة، عدد:14، ص:15ـ16.
3. ابن تيمية، **مقدمة التفسير**، طبعة دار القرآن، ص:356ـ357.



القرآني؛ كالمقاربات: البنيوية والأسلوبية والسيميائية ونظريات التلقي وغيرها؛ دون مراعاة خصوصية الخطاب القرآني؛ فتناسلت التأويلات تناسل المقاربات، فضاع جوهر وروح النص وسط هذه التأويلات المنفلتة، وأصبح القارئ في تيه ضارب على غير هدى الاجتهاد الصحيح؛ مما أصاب المعرفة العلمية في مقتل، أضعف من ارتكازها وجعلها دائرة دوران العملية التأويلية؛ إذ: «لا توجد ذات قصدية وواعية تكون مرتكزاً للعملية التأويلية، ولا توجد موضوعات خارجية مستقاة عن هذه الذات، ولكن كل ما هنالك منظورات متباينة ومتزاحمة، أي عملية من التأويلات المتناسلة التي لا نهاية لها ... وذلك لأن الوجود ـ في نهاية الأمر ـ ليس إلا إعراضاً وسطوحاً لا ماهية لها»[4].

إن جوهر الاجتهاد في المقاربات الحداثية هو في عملية التأويل المستمرة واللانهائية، وهي بالأساس تريد قطيعة معرفية مع أسس وضوابط التأويل المتأصل في النسق الاجتهادي الأصيل، ومن ثم بناء معرفة يقينية من جديد؛ فقد استرشدت بفلسفة انعدام المعرفة اليقينية، والتأويلات اللامتناهية؛ فصرنا في فوضى من التأويلات المنفلتة: «فتقودنا فوضى القراءة إلى الشك في كل شيء في نهاية الأمر، وهو ما يعيدنا مرة أخري إلى ارتباط نظريات التلقي الجديدة، التي لا تقول بتعدد قراءات النص الواحد، بل بلا نهائيتها، باستحالة المعرفة اليقينية»[5].

ولا بد هنا من النفاذ إلى عمق المنهج المعرفي الحداثي، وذلك على ضوء القراءات الحداثية في المقاربات المدروسة، وهو أمر يتطلب مني ملامسة جوهر هذه القراءات، ومعالجة إشكالاتها قبل نتائجها، والوقوف عند تفكيكاتها، حتى أقف على مفهوم واضح المعالم لطرحهم الاجتهادي، وسعيهم لتقديم رؤية تأويلية تناسب العصر.

إن هذه المقاربات الحداثية تشترك في منحى القراءة الحداثية المتداولة، وهي القراءة المعرفية إيبستمية للنص. وهذه القراءة لها سياق عام وآخر منهجي: **الأول** يتعلق

4. رفيق عبد السلام بوشلاكة، **مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة**، مجلة: إسلامية المعرفة، السنة الثانية، عدد:6، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ ماليزيا، ربيع الآخر 1417هـ ـ سبتمبر 1996م، ص:118.

5. عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ذو الحجة 1418هـ ـ أبريل1988م، ص:105.



بظروف النص والمحاولات الحداثية من أجل تحريره من قبضة علماء التراث والانطلاق به نحو التجديد. **والثاني** يرتبط بالسيرورة المنهجية لهذه القراءات، فمن حيث المنهجية المعتمدة تتركز بنيتها البحثية الموضوعية على ثلاثة عناصر: المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والبحث الإيديولوجي. وبذلك يتم التواصل بين القارئ والنص بالبحث عن الحقيقة الموضوعية التي يطرحها النص القرآني، باعتباره نصا تراثيا، ومن حيث الاعتقاد يعتقد أصحاب هذه القراءات بنسبية الأحكام القرآنية، إذ هي نتاج فكر، وكل فكر هو تاريخي، وهو نتاج سؤال معرفي محدد، ومن هنا يأخذون المشروعية للبحث عن هذا الفكر، فالقراءات الحداثية ـ كما قال طه عبد الرحمن ـ هي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن صفة الاعتقاد، فلا تريد أن تحصل اعتقادا منها، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات[6].

إن أهم مبدأ عند أصحاب هذه القراءات هو: جعل المقروء (النص القرآني) معاصرا لنفسه وللمتلقي. وتتحقق المعاصرة من خلال ربط النص بالمحيط الذي أنتجه، فالنص القرآني بهذا المفهوم ظاهرة عربية في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي، ومن ثم يجب أن ينظر إليه في هذا السياق، على مستوى الإرسال وعلى مستوى التلقي. أما جعله معاصرا للمتلقي فيتم من خلال وضع النص في إطاره الموضوعي الإنتاجي، ومن خلال الفهم والمعقولية أي استيعاب النص ومعالجته. بمعنى الحاجة المعرفية الحالية له.

وهذا يعني القضاء على مكونات النص من مؤلفه إلى بنيته النصية إلى إطاره الروحي والحضاري والكوني، يقول حامد أبو زيد: «فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة الأولي التي نطق به محمد فيها باللغة العربية»[7].

---

6. انظر: طه عبد الرحمن محاضرة، بعنوان: «**الآيات القرآنية والقراءات الحداثية**»، في ندوة: دعوة لقراءات جديدة والاستفادة من الدراسات الاستشراقية التي كسرت تابوت المقدس، بالرباط ـ المغرب.

7. نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، ط.1، 1995م، ص:97.



ويعني هذا المبدأ أيضا انتفاء القصدية من النص، وغياب المسلمات، ذلك: «أن قصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له. وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصًّاً جديداً مبدعًاً»[8].

والملاحظ أن مفهوم الاجتهاد كما تطرحه المقاربات الحداثية، فيه غرابة لا تخفى على ذي بصيرة، فتكاثر التأويلات في قراءة النص القرآني، بدعوى توسيع معاني النص والغوص في مكنوناته، تستر هدفا معلوما لدى الحداثيين، فلا يمكن للنص القرآني أن يستجيب لعدد هائل من التأويلات والقراءات، بل لعدد لا يتناهى، لسبب بسيط وهو الفارق الجوهري بين النص المتعالي المفارق وبين النصوص البشرية المتداولة، ومن ثم فإن «القراءة المعاصرة للنص القرآني هي في جوهرها مسلك لا يساعد إطلاقاً على نضج العملية التأويلية بقدر ما يفضي إلى تسيّبها وتلاشيها واندثارها؛ لأن قراءة السلف الصالح ـ على ما فيها من تضييق لمسالك النظر والتأويل ـ إلا أنها أضافت إلى صرح الممارسة التأويلية إضافات معرفية، وإضاءات منهجية صعبة المرتقي، بعيدة المهوى؛ وهذا لا يمنع في الوقت ذاته من استشراف مناهج العلوم الألسنية والأسلوبية والسيميائية في مقاربة النص القرآني مقاربة تنسجم مع مقاصد المؤلف وتراعى خصوصيات العبارة القرآنية»[9].

> المتأمل اليوم للاجتهادات الحداثية للقرآن الكريم يدرك أنها تجاوزت حدود تأويلات الطوائف غير المنضبطة كالخوارج والباطنية.

2 ـ الأسس المنهجية للاجتهاد في المقاربات الحداثية

تتميز هذه القراءات باستحضارها لمعرفة النص وتركيزها على الجانب الإيبستمي في قراءته من خلال جمعها بين أصول استدلالية متفرقة، والتي نعتقد أن أهمها هي تاريخية النص، وأنسنته، وعقلنته:

8. عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)**، ص:59.
9. عزيز محمد عدمان، **تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي**، مجلة: المسلم المعاصر، عدد:122، ص:11.

أ ـ تاريخية النص

يستعمل أصحاب هذه المقاربات ترسانة من المفاهيم، ويوظفوا مجموعة من روايات أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، بغية رفع العائق الذي وضعه التفسير التقليدي، وهو الاعتقاد بأن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة أزلية، بمعنى أن القرآن الكريم متعالي على التاريخ والزمن والبيئة وكل الظروف والسياقات، وآليتهم في ذلك هو جعل النص القرآني ينتمي ثقافيا واجتماعيا إلى وسطه الإنتاجي، وذلك بوصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، من خلال مستويات: توظيف البعد التاريخي، وغموض معاني الآيات التشريعية، ونسبية الأحكام.

> جوهر الاجتهاد في المقاربات الحداثية هو في عملية التأويل المستمرة واللانهائية.

ـ **توظيف البعد التاريخي لنزول الوحي**؛ فتاريخ النزول القرآني، فيه مسائل من قبيل التنجيم، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، لها دلالاتها التاريخية، رأى فيها أصحاب هذه المقاربات الدليل القاطع على البعد التاريخي الجدلي للوحي القرآني، ومن ثم حصلوا المشروعية للنقد التاريخي على الآيات القرآنية. وفي هذا الإطار يتحدث الشرفي عن أسباب النزول، متسائلا: «هل كان نزول الآية لهذه المناسبات من قبيل القصص التي نسجها المخيال الجمعي في حرصه على ربط الأحكام الفقهية المجردة بأحداث ملموسة وأشخاص تاريخيين، حسب ما كان يفعله القصاص والوعاظ المدفوعون بوازع تقريب النص المقدس من الأذهان أكثر من احتفائهم بالحقيقة التاريخية كما نفهمها اليوم؟»[10].

فأسباب النزول لا تحيل إلى المعاني المتعلقة بها، وإنما على تاريخ تفسيراتها المتعددة. حيث تقول...: «إنّ المعنى التشريعي جسم حيّ، نشأ من الهيأة الاجتماعيّة وانفعل في تشكّله وتناميه بهواجس جموع المؤمنين واستقرّ في النصّ ليحاور الأجيال المتعاقبة وينصهر في مشاغلهم»[11].كما ترى أن معاني آيات الأحكام مندرجة في سياقاتها

10. بسام الجمل، **أسباب النزول علما من علوم القرآن**، ص:33.

11. نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:47.



الثقافيّة الواسعة «التشريع ما قبل الإسلام، الأعراف السائدة، العلاقات بين المسلمين وأصحاب العقائد الأخرى» [12].

- **وادعاء غموض آيات الأحكام في الدلالة على الحكم**؛ حيث تدعي الباحثة التونسية نائلة السليني أن المعاني التشريعيّة تميّزت بعديد الخصائص منها النزعة إلى الإجمال بسبب قِصَر مدّة الوحي، ومنها أن ليس لها في نصّ المصحف صيغة نهائيّة ثابتة لأنّه يمكن فهمها بواسطة قراءات متعدّدة وتأويلات شتّى «مثل معاني القُرء والكَلالة وآيات المواريث»[13].

كما يفرقون بين الحكم والقاعدة القانونية؛ وذلك بجعل مفهوم الحكم غامضا إلى أبعد الحدود، ومن ثم تقديم القاعدة القانونية عليه، لما فيها من مزايا الوضوح والتجرد، فبلعيد مثلا يقصي عددا من آيات الأحكام، بحجة عدم توفر شروط القاعدة القانونية فيها، أو عدم وضوحها فيها، فهو يقول مبينا شروط القاعدة القانونية، والتي هي الطابع العملي والمفعول الإلزامي «... لهذا السبب الرئيسي وعلى خلاف ما يراه الفقهاء القدامى، فإننا نرى ضرورة عدم اعتبار العديد من الآيات القرآنية آيات حكمية، نظرا إلى انعدام الشروط اللازمة لذلك فيها»[14].

إضافة إلى هذا تحجيم آيات الأحكام، وقصرها في عدد محدود، فالباحثة السليني تحصر مجموع آيات الأحكام في عدد 442 آية من جملة 6236 آية. ثم أتبعت ذلك بملاحظة كون عدد آيات الأحكام أوفر بكثير من الأحكام بسبب تكرّر الحُكْم نفسه في آيتيْن أو أكثر[15].

- **إضفاء النسبية على آيات الأحكام**؛ حيث يخضعونها للتحليل الطبيعي بغية أنسنتها والنظر إليها كنصوص عادية وليس من خلال بعدها المفارق والمتعالي.

---

12. نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:47.
13. نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:47.
14. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:39ـ40.
15. نائلة السليني، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:47.



المثال الأول: ما دعا إليه الطاهر الحدّاد من نسبة جزئية للنص القرآني، وهي ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام الخالد المتمثّل في التوحيد ومنظومة الأخلاق والعدل والمساواة من ناحية، و«النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه. فما يضع لها من أحكام إقرارا لها وتعديلا فيها باق ما بقيت هي. فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يُضير الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام»[16].

المثال الثاني: قرأ عبد المجيد الشرفي الآيات: (183 ـ 187) من سورة البقرة (2) ومدارها على فرض صوم رمضان. فظهر أن قراءته لهذه الآيات تتناول النص القرآني باعتباره نصا عاديا مثل باقي النصوص الأدبية والفكرية التي يمكن أن يدخلها التحريف والتغيير. ومن النتائج التي انتهى إليها بعد تقليب الأخبار من كتب السيرة النبويّة وغيرها «أنّ التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائما طيلة عهد النبوّة، ولم يُعتبر منسوخا أو تُتأوّل العبارة الخاصّة به في اتجاه تخصيصها إلاّ بعد جمع القرآن في المصحف العثماني وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامت به الأجيال الإسلاميّة الأولى ولاسيّما بعد الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من اهتزاز الأمّة الإسلاميّة في أعماقها وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي»[17].

ب ـ التعقيل أو عقلنة النص القرآني؛ ينطلق مفهوم العقلنة أو التعقيل من العقل باعتباره القادر على بناء المعرفة اليقينية، وذلك عن طريق استعماله واعتماده على الشك المنهجي، وهم بذلك يخضعون النص القرآني للتحكيم العقلي، ليبلغوا غايتهم المثلى، وهي تقديم مقاربة عقلية للنص القرآني، بعيدا عن الاحتكارات الخرافية واللاعقلية. ويتخطون بهذا المنهج عقبة كبيرة، وهي غيبية القرآن الكريم وكونه ورد من عالم الغيب، وهذا يفضي إلى أمر هام بالنسبة لهم، وهو التعامل مع الآيات القرآنية بكل الوسائل التي تتيحها المناهج الحديثة، ويمكننا الإشارة إلى أهم مظاهر مفهوم هذه القراءة العقلانية للنص القرآني كالآتي:

16. طاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص:25.

17. عبد المجيد الشرفي، **لبنات**، ص:181.



- **نقد القراءات الاجترارية التمجيدية؛** يحاول الحداثيون في هذه المقاربات نقد القراءات التقليدية للنص القرآني، وذلك باعتبارها تمثل حاجزا معرفيا في وجه تحرير النص والدفاع عنه، وفتحه في وجه كل الآليات العقلية الواقعية الحديثة، التي تضمن للعقل حريته في تناول النص، وتعطي مشروعية مقاربة النص القرآني وفتح أغواره[18].

- **استعمال كافة المناهج المقررة في علم الاجتماع؛** وكذلك النظريات النقدية والفلسفية، كالبنويات، والتفكيكيات، واللسانيات، والسميائيات، والحفريات، واتجاهات تحليل الخطاب، فحامد أبو زيد يقول:» لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة... فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها»[19].

> مفهوم الاجتهاد كما تطرحه المقاربات الحداثية، فيه غرابة لا تخفى على ذي بصيرة.

- **التأنيس أو الأنسنة؛** حيث يعد النص القرآني في هذه المقاربات الحداثية نصا لغويا، أنتجته الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن فهمه دون الرجوع إلى هذه الثقافة، كما أن النص القرآني نص انفتاحي متقبل لكل التفسيرات والتأويلات، ولغته لا تتوقف عن توليد المعنى، وكل قارئ من حقه أن يقدم رؤيته الخاصة دون توظيف إيديولوجي أو تعبير عن قضية زمنية مقيدة بحدود الواقع. حيث يغدو النص القرآني ظاهرة ثقافية يمكن إخضاعها للتفكيك النصي والتأويل. وهذا يعني استقلال النص القرآني عن مصدره الإلهي، وارتباطه كليا بالإنسان، فلا داعي للبحث عن مقصد المتكلم، وإنما يكفي ما يستنطقه الإنسان من خلال مرجعيته الثقافية وخلفيته المعرفية ووضعه الاجتماعي والسياسي.

فمثلا تتصور المقاربات الحداثية لآيات الأحكام، أن ارتباط الحُكْم القرآني منظّم لنوعيْن من العلاقات: علاقة عموديّة بين الله والإنسان في دائرة أحكام العبادات، وعلاقة أفقيّة بين الإنسان والإنسان في دائرة أحكام المعاملات[20].

18. انظر: بسام الجمل، **أسباب النزول علما من علوم القرآن**، ص:22.
19. انظر: أحمد الطعان، **العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص**، ص:771.
20. بسام الجمل، **أسباب النزول**، ص:54.



بمعني أن معاني الأحكام مرتبطة كليا بالإنسان، وله أن يؤول آياتها وفقا لقواعد الاجتماع ومراعاة لسنن التطور العمراني، فمثلا طاهر حداد عند تعليقه على آية الميراث قال: «إنّ منح المرأة نصيبا من الميراث يكون، في بعض الحالات الأكثر حدوثا في الواقع التاريخي، بمقدار نصف ميراث الذَكَر[21]، هو ضمن سياق التنزيل كسب عظيم للمرأة التي لم يكن لها الحقّ في الميراث أصلا، بل كانت جزءا منه. ومن ثمّ يعلّق الحدّاد على هذا الحُكم القرآني قائلا: «لا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير»[22].

ثانيا. نماذج للاجتهاد في المقاربات الحداثية لآيات الأحكام

سأهتمّ هنا بتقديم نماذج من تطبيق مفهوم وأساليب الاجتهاد في المقاربات الحداثية التي ادعى أصحابها أنهم قدموا قراءات جديدة لآيات الأحكام، مع العلم أنهم وظفوا الأدوات ذاتها واستثمروا مناهج متقاربة في قراءاتهم لآيات الأحكام من منظور حداثي صرف، تأخذ هذه القراءة بعين الاعتبار شواغل «الحداثة» ومطالبها وهمومها المسكونة بـ «الحِسّ التاريخي» (le sens historique) في التعامل مع النصّ القرآني، وجعله منغرسا في نسيج الاجتماع ونتيجة طبيعية من تفاعلاته، وخاضعا لإكراهات التاريخ، وهو ما نسعى لاستجلاء صوره من خلال عرض مفصل للبعض النماذج من كل مقاربة وتحليلها مع التركيز على عينات محددة، وذلك وفق المبحثين الآتيين:

> ينطلق مفهوم العقلنة أو التعقيل من العقل باعتباره القادر على بناء المعرفة اليقينية.

1 ـ المقاربة المقاصدية السهمية والتاريخانية

تعتمد إعادة قراءة النص القرآني على جملة من المقاربات، منها المقاصدية السهمية التي تدعي الحس المقاصدي، والتاريخية التي تنظر إلى القرآن كنص تاريخي، لا بد من وضعه في إطاره الزماني، ويمكن تسليط الضوء على المقاربتين من خلال النقطتين الآتيتين:

---

21. حسب ما جاء في الآية 11 من سورة النساء.

22. الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص:42.



- **المقاربة المقاصدية السهمية**

يدعي الفكر الحداثي أنه يملك حسا مقاصديا في قراءة النص القرآني، وهي مجرد دعوى ما دامت لا تستند على نظرية واضحة المعالم والمسالك، وهذا ما يوضحه دعوة هؤلاء إلى قراءة جديدة للنص القرآني، من ذلك ما دعا إليه الطاهر الحدّاد، من ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام الخالد المتمثّل في التوحيد ومنظومة الأخلاق والعدل والمساواة من ناحية، و«النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه. فما يضع لها من أحكام إقرارا لها وتعديلا فيها باق ما بقيت هي. فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يُضير الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام[23]، وبالإمكان أن نقدّم عينة على هذه القراءة الحداثية للنص القرآني التي تميّز بها الطاهر الحدّاد حيث يقول بشأن عدول شهادة المرأة نصف شهادة الرجل في القرآن: «إنّ إقرار القرآن بأن تكون شهادة المرأة أمام القاضي بنصف شهادة الرجل مردّه إلى أنّ المرأة لم يكن لها هذا الحقّ متاحا قبل الإسلام، فضلا عن أنّ قلّة نشاطها في الفضاء العامّ ومحدوديّة ثقافتها قديما قد يجعل ذاكرتها في موضوع الشهادة عُرْضَة للتحريف أو الخطأ غير المقصود[24] إنّ مثل هذه التوجّهات المقاصدية الحداثية لدى الطاهر الحدّاد جديرة بالاهتمام؛ لأنّها تنظر إلى آيات الأحكام في ميدان المعاملات تحديدا نظرة نسبية تحصرها في السياقات التاريخيّة لنزولها وتتخطّاها في آن معا طلبا لما يحقّق مقاصد القارئ ولما يتلاءم مع فكره الحداثي.

ويبدو أنّ هذه المقالة بلغت حدّها الأقصى في تجديد النظر إليها وفي تحيينها مع محمّد الطالبي، فقد أقترح مفهوما جديدا للمقاصد سمّاه بـ «السهم الموجّه» (vecteur orienté). وقد وضّح هذا المفهوم بمثال مداره على مسألة الرقّ. إذ تُرسم نقطة أولى تهمّ وضع الرقيق قبل نزول الوحي، ثمّ تُرسم نقطة ثانية تخصّ وضعهم الجديد إثر نزول الوحي وتحديدا الآيات التي فيها حثّ على تحرير الرقيق[25]وبين هاتيْن

23. الطاهر حداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص:25.
24. الطاهر حداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** ص:29.
25. على نحو ما جاء في سورة البقرة 177/2، والنساء 92/4، والمائدة 89/5، والمجادلة 58/2.



النقطتيْن يُرسم خطّ يوضّح السهم الموجّه المفيد للقراءة المقاصديّة للنصّ والتي ينبغي السير فيها والتوجّه نحوها. وفي ذلك يقول الطالبي: «إنّ القراءة المقاصديّة ترتكز في مرحلة أولى على التحليل الاتجاهي (analyse vectorielle) للنصّ، فهي قراءة في نفس الوقت: تاريخيّة ـ إناسيّة ـ غائيّة، فهي إذن قراءة حركيّة للنصّ لا تقف بي عند حَرْفه وما يُقاس عليه، وإنّما تسير بي في اتجاهه (...) إنّ في استطاعة القراءة المقاصديّة، سيرا على خطّ السهم الموجّه الذي سبق الحديث عنه، أن تسهم بقسط كبير في أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام[26]، وبالإمكان تبيّن ملامح المقاربة المقاصديّة عند الطالبي من خلال قراءته للآية ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ (النساء: 34) في دراسة له بعنوان: «قضيّة تأديب المرأة بالضرب[27] في هذا السياق أورد المؤلّف التنبيهات الآتية:

ـ إنّ ضرب المرأة ممارسة موجودة في الأرياف والحواضر، وفي المجتمعات القديمة والمعاصرة (صدر تقرير في فرنسا يشير إلى أنّ ربع النساء الفرنسيّات المتزوّجات يتعرّضن للضرب من أزواجهنّ) ممّا أدّى إلى تأسيس «جمعيّات النساء المتعرّضات للضرب».

ـ ضرب المرأة مسألة لها بُعد أنتروبولوجي: فهذه الممارسة تعبّر عن وجود مَرَض اجتماعيّ وتوتّر نفسي.

ـ ضرب المرأة سلوك موجود في الأديان الكتابيّة (في المسيحيّة مثلا) ممّا يدلّ على تراتبيّة وتفاضل بين الجنسيْن.

إنّ المستفاد من هذه العيّنات للقراءة الحداثية لبعض آيات الأحكام أنّ أصحابها سعوا إلى تغليب المغزى والهدف من تعاملهم مع النص على المنهج العلمي التقليدي المتبع في تفسير وتأويل آيات الأحكام، وذلك من أجل أن تواكب صيغة الأحكام الجديدة القانون الوضعي وروح «الحداثة» والقطيعة مع المقاصد الشرعية، ويمكن بشيء من التأمل في الآيات التي تعرض لها هؤلاء أن ندرك أن هذه الآيات التي أولوها

26. الطالبي محمد، **عيال الله**، ص 144.

27. نشرت الدراسة المذكورة ضمن كتابه «**أمّة الوسط**»، ص:115ـ141.

لا تحتاج لتأويل أصلا، فليس فيها غموض يستدعي ذلك، فدلالتها الظاهرة توحي بفوارق في الخلقة بين الرجل المرأة، تتطلب مثل هذا التفريق، فمثلا ما أثاره طاهر حداد حول شهادة المرأة، وذلك بكون اعتبار شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد دليلا على أن المرأة تساوي نصف رجل، فليس الأمر كذلك، وإنما هذا مجرد إجراء روعي فيه توفير كل الضمانات في الشهادة، سواء كانت الشهادة لصالح المتهم أو ضده، ولما كانت المرأة بطبيعتها العاطفية المتدفقة السريعة الانفعال، مظنة أن تتأثر بملابسات القضية (فتضل) عن الحقيقة، روعي أن تكون معها امرأة أخرى ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا﴾ (البقرة: 281) وقد يكون المشهود له أو عليه امرأة جميلة تثير غيرة الشاهدة، أو يكون فتى يثير كوامن الغريزة أو عطف الأمومة... إلى آخر هذه العواطف التي تدفع إلى الضلال بوعي أو بغير وعي، ولكن من النادر جدا حين تحضر امرأتان في مجال واحد، أن تتفقا على تزييف واحد، دون أن تكشف إحداهما خبايا الأخرى فتظهر الحقيقة! على أن شهادة الواحدة تعتبر فيما تعد المرأة خبيرة فيه أو مختصة به من شؤون النساء[28].

> يدعي الفكر الحداثي أنه يملك حسا مقاصديا في قراءة النص القرآني، وهي مجرد دعوى ما دامت لا تستند على نظرية واضحة المعالم والمسالك.

وأما قضية تأديب المرأة بالضرب عند نشوزها وارتفاعها عن القيام بحقوقها، فقد اشترط علماء التفسير التقليدي أن يكون غير مبرح، وروى ذلك ابن جرير مرفوعا إلى النبي ﷺ، والتبريح الإيذاء الشديد، وروي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تفسيره بالضرب بالسواك ونحوه، أي: كالضرب باليد أو بقصبة صغيرة[29].

يقول محمد عبده: «إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة، فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة، وصار النساء يعقلن النصيحة، ويستجبن للوعظ، أو يزدجرن بالهجر،

28. محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، دار الشروق، ط.11، 1413هـ، ص:121.

29. رشيد علي رضا، **تفسير المنار**، 60/5.



فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء، واجتناب ظلمهن، وإمساكهن بالمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث في الوصية بالنساء كثيرة جدا»[30].

- **المقاربة التاريخانية**

أساس هذه المقاربة أنّها تطرح سؤالَيْن كبيرَيْن وتسعى إلى الإجابة عليهما ما استطاعت إلى ذلك سبيلا هما: كيف؟ ولماذا؟. وهذه المقاربة لا تنطلق من مسلّمات مهما كان نوعها حتّى وإن كانت إيمانيّة، وهذا هو جوهر اختلافها عن المقاربة المقاصديّة. فهي، أي المقاربة التاريخيّة النقديّة، تذهب بالبحث إلى مداه الأقصى وتقتحم مجاله اقتحام المغامر الباحث عن الحقيقة مهما كان الثمن باهظا أو ربّما جارحا للضمير الديني. وحسبي في هذه الورقة البحثية أن أعرض لعيّنة في هذا الباب.

> تنطلق المقاربة الجندرية من فكرة اتهام المفسرين القدامى بالنظر إلى النص القرآني بنظرة مسبقة، وبتسلط الثقافة الاجتماعية على أحكامهم.

لقد أنجزت الباحثة الجامعيّة التونسيّة نائلة السلّيني الراضوي أطروحة دكتورا دولة سنة 1998م بعنوان «تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعيّة من خلال نماذج من كتب التفسير»، ونشرت الجزء الأوّل منها في كتاب بعنوان «تاريخيّة التفسير القرآني».

قامت المؤلّفة في هذا الكتاب بتعيين آيات الأحكام الواردة في المصحف دون المرور إليه عبر الإنتاج التفسيري الذي تراكم على امتداد التاريخ الإسلامي.

ومن قضايا الأسرة في التفسير القرآني التي نظرت فيها السلّيني نورد قراءتها التاريخيّة النقديّة لآية الإحداد ﴿وَالذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ (البقرة: 232) التي تحدّد مدّة تربّص المتوفّى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشرا[31].

30. رشيد علي رضا، **تفسير المنار**، 62/5.

31. نائلة السليني، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:112ـ123، ص:155ـ160.



أشارت المؤلّفة إلى أنّ جلّ المفسّرين اعتبروا هذه الآية هي في ذات الوقت ناسخة للحُكم الوارد في الآية ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: 238) وهو حُكْم يجعل العدّة تمتدّ على حوْل من ناحية، وهي أيضا منسوخة بالحُكم المنصوص عليه في الآية ﴿وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: 4) ومفاده أنّ عدّة الحامل، المتوفّى عنها زوجها أو المطلّقة، هي وضع حملها من ناحية أخرى. وساقت الباحثة عدّة أخبار من مصنّفات التفسير ومن مدوّنات الفقه فيها ما يشير إلى العمل بحُكْم العدّة وفيها، بالمقابل، ما يعطّل العمل به. واستنتجت السلّيني من ذلك أنّ هذه المسألة كانت خلافيّة لدى الجيل الإسلامي الأوّل. ومن ثمّ تعاملوا مع البُعد التشريعي في القرآن بمرونة كبيرة.

إنّ ما قرّره العلماء المسلمون هو أنّ العدّة واجبة على المرأة المتوفّى عنها زوجها أو المطلّقة. وهنا حاولت المؤلّفة تفهّم مدّة العدّة: «هل هي للريبة أم للإحداد؟»، وذلك في ضوء ما لاحظته من تمييز القدامى بين العدّة والاستبراء. فالمرأة الحرّة مثلا المتوفّى عنها زوجها لا تعتدّ بل عليها الاستبراء مدّة تسعة أشهر حتّى يتأكّد رفع الريبة في الرحم.

لقد قدّرت السلّيني أنّ المرأة المعتدّة يصعب عليها تمثّل المعنييْن المشار إليهما، أي الريبة والإحداد. ولكنّ الثابت عندها أنّ ما غلب على عمل الفقهاء هو الحدّ من معنى العدّة في القرآن عبر عمليّات تأويليّة لآية الإحداد. وهكذا «انغلقت المنظومة الفقهيّة في أحكام العدّة نفسها، فانقطع الحوار بينها وبين أسئلة العمران التي ظلّت تبحث في الأعراف عن أجوبة لنوازلها وفرضت الممارسة حلولا للخروج من أزمة تحجّر الأحكام. وأسهمت المرأة نفسها في استنباط الحلول لنوازلها من حيث قصدت مؤسّسة الرجل تهميشها، وهي وإن كانت حلولا نسبيّة بحسب الأحوال الاجتماعيّة فقد كانت وليدة الواقع وتجربة المحنة التي تعانيها المرأة»[32].

حقيقة أنها لم تتعامل مع النصوص بالطريقة المعتادة، والتي تحتم النظر فيها جميعا، حتى تعرف العام والخاص والمجمل والمبين، وغير ذلك، فقضية عدة الزوجة المتوفى عنها

32. نائلة السليني، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:159.





تجب بسبب الموت أو الطلاق، وتنتهي بوضع الحمل؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ أي انقضاء أجلهن أن يضعن حملهن؛ ولأن براءة الرحم لا تحصل في الحامل ـ كما هو واضح ـ إلا بوضع الحمل. قال ابن مسعود: «من شاء باهلته ـ لاعنته ـ أن سورة النساء القصرى نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة» وفي رواية البزار: «من شاء حالفته أن: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ نزلت بعد آية المتوفى، فإذا وضعت المتوفى عنها حملها، فقد حلت. وقرأ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ﴾[33] ويدل على هذا أن «سبيعة بنت الحارث توفي عنها زوجها وهي حبلى، فوضعت بعد نحو عشر ليال من وفاة زوجها، ثم جاءت النبي ﷺ فقال: انكحي، وفي رواية: فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزويج إن بدا لي»[34].

- **المقاربة الجندرية والقانونية**

تنطلق المقاربة الجندرية من فكرة اتهام المفسرين القدامى بالنظر إلى النص القرآني بنظرة مسبقة، وبتسلط الثقافة الاجتماعية على أحكامهم، كما تنطلق المقاربة القانونية من أسس قواعد القانون الوضعي لتطبقها على الأحكام القرآنية، ويمكن تفصيل ذلك من خلال النقطتين الآتيين:

- **المقاربة الجندريّة الهرمينطوقيّة**

من المقاربات الجديدة التي طُبّقت على عدد من آيات الأحكام المتّصلة بالأحوال الشخصيّة وبشأن الأسرة نذكر المقاربة الجندريّة الهرمينطوقيّة التي أنجزتها أمينة ودود[35] في كتابها غير المعروف كثيرا «القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من

33. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 323/28.

34. **تفسير البغوي**، 111/5.

35. أمريكيّة مسلمة من أصول إفريقيّة، وُلدت سنة 1952م في ماريلاند وأعلنت إسلامها سنة 1972م. وهي منذ 2007م، أستاذة الدراسات الإسلاميّة بجامعة فرجينيا كومنويلث في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. اشتهرت بإلقائها لخطبة الجمعة في أحد مساجد جمهوريّة جنوب إفريقيا في أبريل 1994م، وأيضا بتولّيها إمامة عدد من المسلمين في صلاة الجمعة بنيويورك في مارس 2005م.



منظور نسائي[36] يدلّ الجندر في معناه المجمل على أنّ المجتمع هو الذي يؤسّس للذكورة وللأنوثة، وهو الذي يوزّع الأدوار بين الجنسيْن و يضبط أشكال العلاقات بينهما. ومن ثمّ فإنّ الفروق بينهما ثقافيّة بالأساس وليست فطريّة كما يزعم أنصار هذه القراءة.

لقد عملت أمينة ودود على إسقاط مفاهيم الدرس الهرمنوطيقيفي في قراءتها لآيات الأحكام خصوصا من قبيل «القراءة» و«التأويل» و«النصّ المُسبَق». وهي ترى أنّ المسار المنهجي الأنموذجي الذي ينبغي اتباعه في محاورة القرآن يرتكز على المحطّات الثلاث الآتية[37]:

> لرجال القانون الدستوري نظرة مخصوصة لآيات الأحكام، فَهُمْ يبحثون فيها عن ما يُسمّى بـ «القاعدة القانونيّة».

- معرفة السياق الذي نزل فيه القرآن (استحضار جميع العناصر والعوامل الحافّة بالتنزيل).

- دراسة البناء اللغوي للنصّ (الطريقة التي قال بها القرآن ما يريد قوله).

- تفهّم الرؤية الكونيّة التي يدعو إليها النصّ برمّته (مثل الهداية والمساواة... إلخ).

وفي ضوء هذه المحدّدات المنهجيّة بيّنت أمينة ودود أنّ كلّ استخدام للمذكّر في القرآن إنّما المقصود به الذَكَر والأنثى على حدّ سواء ما لم يقع التنصيص على خلافه صراحة، وهذا الاختيار القرآني يبدو في تقديرها متّفقا مع «عالميّة الهدي القرآني[38] فالنصّ الإلهي يكسّر القيود التي تضعها اللغة في التذكير والتأنيث في عمليّات التواصل بين الناس. غير أنّ ذلك لا يمنع من القول بأنّ هؤلاء يقرؤون القرآن تحت تأثير «النصّ المسبق»[39] (the priortext)، وهو يعني الرصيد اللغوي والمنهجي والمعرفي الذي يُعوَّل عليه في قراءة نصّ ما. وهذا ما يفسّر تعدّد وجهات النظر إلى النصّ واختلافها ما دام ذلك الرصيد متغيّرا من قارئ إلى آخر. وبذلك لا توجد قراءة واحدة ونهائيّة للنصّ.

---

36. طبع الكتاب بالإنكليزيّة في طبعة أولي بماليزيا سنة 1992م، وفي طبعة ثانية موسّعة بفرجينيا سنة 1998م. وترجم إلى العربيّة بعد موافقة الأزهر على ذلك سنة 2005م.

37. انظر: أمينة ودود، **القرآن والمرأة**، ص:19،110.

38. أمينة ودود، **القرآن والمرأة**، ص:24.

39. أمينة ودود، **القرآن والمرأة**، ص:22.

وقد انطلقت أمينة ودود من أن هناك براهين تدل على أنّ عددا من الآيات، متى نُظِر إليها من زاوية جندريّة هيرمنوطوقيّة، أثبتت المساواة بين الرجل والمرأة في عدّة أغراض منها عمليّة الخلق والجزاء الأخروي، لكن ما يعنينا، ههنا، قراءتها لبعض آيات الأحكام ممّا لها تعلّق بالعلاقة بين الجنسيْن في أحوال الاجتماع. ونوجز وجهة نظرها في المسألة الآتية[40]:

> الغاية من تشريعات الأحكام الخلقية السمو بالنفس البشرية لكي تكون أقرب إلى الكمال أخلاقا وسلوكا.

قضية الميراث: الذي ورد في الآية ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ (النساء: 11): إنّ حصول المرأة على نصف نصيب الرجل في الميراث هو حالة من بين حالات عديدة في توزيع الإرث. والمهمّ أنّه في كلّ الحالات تحصل المرأة على نصيب منه بغضّ النظر عن مقداره، إذ المبدأ الأساسي هنا هو عدم حرمانها من الميراث على خلاف ما كان عليه الوضع في الجاهليّة. والجدير بالملاحظة أنّ القرآن لم يورد جميع إمكانات توزيع الميراث، وبالإمكان اليوم التعويل على تلك الإمكانات من أجل تقسيم عادل للإرث يأخذ بعين الاعتبار الأدوار الاجتماعيّة التي يقوم بها كلّ فرد ذَكَرا كان أو أنثى.

إنّ المقاربة التي طبّقتها أمينة ودود على آيات الأحكام بيّنت بجلاء أنّ تعاملها مع النصّ القرآني عموما جمع بين لحظتيْ «القراءة» و«التأويل» ضمن النسق الهرمنوطيقي. ففي مستوى القراءة انطلقت من اتهام للمفسرين القدامى من أن تفاسيرهم لآيات الأحكام كانت تحت تأثير «النصّ المسبق» (القراءات السائدة، الذاكرة، ثقافة قارئ النصّ). أمّا في مستوى التأويل فإنّ هناك محاولة للنظر في القرآن بشكل غير موضوعيّ تحررت من سلطة المقاصد القرآنية ووظفت بدلا منها مناهج تحليل الخطاب باعتبار القرآن خطابا لغويّا في المقام الأوّل؛ وهو ما يعني أنّ إمكانات تأويله لا حدّ لها ممّا يسمح للنص القرآني أن يصبح وعاء لكل فكر وإيديولوجيا تكيفه مع ما يلائمها من الفهم والتأويل.

---

40. انظر: أمينة ودود، **القرآن والمرأة**، ص:109ـ146 (الفصل الرابع: **حقوق المرأة وأدوارها: بعض الآراء المتباينة**).

وقد أتاحت المقاربة المذكورة ـ في نظرها ـ قراءة آيات الأحكام وتأويلها في ضوء المبادئ العامّة الكبرى التي انتصر لها القرآن من قبيل المساواة بين الجنسيْن وتقاسم الأعباء الاجتماعيّة وتحمّل المسؤوليّة الفرديّة والهداية. ولا يمكن الوصول إلى هذه المبادئ ـ حسب زعمها ـ إلاّ متى تحرّر القارئ من التفاسير القرآنيّة التي كرّست وجود قيم الذكورة وبرّرت تسلّط الرجل على المرأة بِحُجَج غير قرآنيّة.

وهي تريد من خلال قراءتها تقديم رؤية نسائية تعكس ما يختلج في صدرها من نزعة كيدية، تجعل تفسير وتأويل القرآن الكريم خاضعا لـ «هويات جنسية»، وكأن انتماء المرأة لجنسها كان عائقا أمام أخذها مكانتها في التفسير، وتحقيق حقوقها.

أما ما قررته الآية من كون إرث الذكر ضعف نصيب الأنثى، ففيه إجراء حكيم روعي فيه، كون الرجل هو المكلف بالإنفاق، ولا يطلب من المرأة أن تنفق شيئا من مالها على غير نفسها وزينتها «إلا حيث تكون العائل الوحيد لأسرتها، وهي حالات نادرة في ظل النظام الإسلامي؛ لأن أي عاصب من الرجال مكلف بالإنفاق ولو بعدت درجته، فالمسألة مسألة حساب، لا عواطف ولا ادعاء، تأخذ المرأة ـ كمجموعة ـ ثلث الثروة الموروثة لتنفقها على نفسها، ويأخذ الرجل ثلثي الثروة لينفقها ـ أولا على زوجته ـ أي على امرأة ـ وثانيا على أسرة وأولاد ـ فأيهما يصيب أكثر من الآخر بمنطق الحساب والأرقام؟ وإذا كانت هناك حالات شاذة لرجال ينفقون كل ثرواتهم على أنفسهم ولا يتزوجون ولا يبنون أسرة، فتلك أمثلة نادرة. ومهما كانت ثروتها الخاصة فلا يحق له أن يأخذ منها شيئا البتة إلا بالتراضي الكامل بينهما، وعليه أن ينفق عليها كأنها لا تملك شيئا، ولها أن تشكو إن امتنع من الإنفاق، أو قتر فيه بالنسبة لما يملك، ويحكم لها الشرع بالنفقة أو الانفصال.

هذا بالنسبة للمال الموروث بلا تعب، فهو يقسم بمقتضى العدل الإلهي الذي يعطي كل حق بحسب المهمة المنوطة به، أما المال المكتسب فلا تفرقة فيه بين الرجل والمرأة، لا في الأجر على العمل، ولا في ربح التجارة ولا ريع الأرض؛ لأنه يتبع مقياسا آخر هو المساواة بين الجهد والجزاء[41].

41. انظر: محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، ص:119ـ121.

- **المقاربة القانونيّة الدستوريّة**

لرجال القانون الدستوري نظرة مخصوصة لآيات الأحكام، فَهُمْ يبحثون فيها عن ما يُسمّى بـ «القاعدة القانونيّة»، أي «القاعدة التي تنطوي على أمر باتباع سلوك معيّن وتهمّ العلاقات بين البشر كأعضاء في المجتمع[42]، ومن شروط القاعدة القانونيّة أن يتوفّر فيها الإلزام[43]، ولكن الجدير بالملاحظة أنّ العديد من آيات الأحكام غاب عنها الإلزام واكتُفِيَ فيها بالحثّ على اتباع سلوك معيّن ممّا يتنزّل في باب «الأخلاق الاجتماعيّة» ولهذا يرى الصادق بلعيد، أستاذ القانون الدستوري بالجامعة التونسيّة، أن «الأحكام» بالمعنى الصحيح من الناحية التشريعية تنحصر في قسم الأحكام العملية. وبذلك يخرج من الأحكام العقائدية والخلقية فلا يمكن اعتبارها أحكاما تشريعية بالمعنى الصحيح من حيث الميدان المعني أو من حيث الشروط التي يجب توفرها في القاعدة حتى تعتبر قاعدة تشريعية أو قانونية؛[44] لأنها لا تهتم إلا بجانب القناعات الفردية ولا تمتد إلى العالم الحسي والعملي، ويعبر عن ذلك بقوله: «الأحكام» بالمعنى الصحيح من الناحية التشريعية، تنحصر في قسم «الأحكام العملية»، فلا يمكن اعتبار «الأحكام» التي لا تتسم بهذه الصفة العملية، أحكاما بالمعنى الكامل، حتى وإن وردت في شكل أمر أو حكم، فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى تعيين سلوك بشري عملي؛ ولهذا السبب أقصى بلعيد الأحكام العقائدية بكونياتها ورموزها وأساطيرها، من قائمة «آيات الأحكام» ولم يحددها بقوله: «آيات الأحكام العملية أو المعاملاتية»[45] كما أقصى الآيات القرآنية التي تهم الأخلاق الاجتماعية[46] أو كما سماها في موضع آخر «القواعد السلوكية التي تعتمدها المجتمعات البشرية»[47].

42. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:52ـ53.
43. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:42.
44. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:40.
45. انظر: الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:56.
46. انظر: الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:40.
47. انظر: الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:39.



وهذا الإقصاء منه مفهوم لخلفيته القانونية التي لا تعترف سوى بالحكم العملي، فهو يعرف القاعدة القانونية بقوله: «وظيفة القاعدة القانونية أن تأمر البشر باتباع سلوك معين في علاقاتهم بعضهم ببعض يكون مشفوعا بجزاء معين، يطبق كلما اكتملت الظروف والشروط التي حددت له، ويبرر بذلك الطابع العملي والمفعول الإلزامي للقاعدة القانونية... لهذا السبب الرئيسي وعلى خلاف ما يراه الفقهاء القدامى، فإننا نرى ضرورة عدم اعتبار العديد من الآيات القرآنية آيات حكمية، نظرا إلى انعدام الشروط اللازمة لذلك فيها[48].

عملت أمينة ودود على إسقاط مفاهيم الدرس الهرمنوطيقيفي في قراءتها لآيات الأحكام خصوصا من قبيل «القراءة» و«التأويل» و«النصّ المُسبَق».

إن غياب الجانب العملي في الآيات العقائدية والخلقية لا ينفي تأثيرها القوي في المكلف من حيث إلزامه بتطبيق باقي أنواع الأحكام العبادية منها والمعاملاتية، «فالقواعد التشريعية السماوية تلقى احتراما وقبولا لدى الناس أكثر مما تلقاه القواعد التشريعية الوضعية، لسلطان العقيدة على النفوس... بالإضافة إلى ما تتميز به الشرائع السماوية عن الشرائع الوضعية من حيث احترامها في النفوس، فإننا نلاحظ أن الشريعة السماوية تدعم قواعدها التشريعية بالجزاء الأخروي، وبخاصة في الحالات التي لا يملك القانون الوضعي أن يصل إليها لعدم توفر وسائل الإثبات فيها، مما يؤكد أن الصفة الدينية في القاعدة القانونية ميزة حقيقية، لأنها تمنح تلك القاعدة سلطانا قويا مرتبطا بضمير الفرد ووجدانه»[49].

أما الغاية من تشريعات الأحكام الخلقية السمو بالنفس البشرية لكي تكون أقرب إلى الكمال أخلاقا وسلوكا، وأن الفرد الأخلاقي هو الفرد القادر على الإسهام في خدمة المجتمع الذي ينتمي إليه وهذا الفرد هو الغاية من وجود التشريعات الدينية وما تتضمنه من توجيهات سلوكية[50].

48. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:39ـ40.

49. محمد فاروق النبهان، **المدخل للتشريع الإسلاميّ**، ص:13.

50. محمد فاروق النبهان، **المدخل للتشريع الإسلاميّ**، ص:14.





وخلاصة القول أن إقصاء بلعيد للأحكام العقائدية والخلقية كان بمنطق قانوني ومقياس وضعي، وهو أمر مجانب للصواب لعدم تطابق المعادلتين السماوية والوضعية.

وهناك مقاربة قانونية لمحمّد الشرفي لآيات الأحكام، سلك فيها منهجا قانونيا بحتا، حاول فيه التمييز بين القانون والفقه الإسلامي، مع إعطاء الأفضلية في المزايا الحسنة للأول، وإضفاء السلبية والتخلف على الثاني، فمثلا القصد في القانون الجنائي في النظام القانوني الجديد هو «إعادة تأهيل المنحرف أو على الأقلّ عزله وإبعاده عن إيذاء غيره»[51]. أمّا في الفقه فإنّ القانون الجنائي قائم «على القصاص والعقاب البدني، وهي عقوبات غايتها الإيلام مثل الرجم بالحجارة»[52].

> لرجال القانون الدستوري نظرة مخصوصة لآيات الأحكام، فَهُمْ يبحثون فيها عن ما يُسمّى بـ «القاعدة القانونيّة».

إنّ القانون الجنائي، حسب الشرفي، تضمّن ضربيْن من الجنايات هما[53]:

ـ جنايات محدودة العدد: عقوبتها «الحدود» المستمدّة من الأحكام القرآنيّة.

ـ مخالفات وجُنَح: عقوبتها «التعزير» القائم على اجتهادات القضاة. مع ملاحظة أنّ عقوبة التعزير قد تمّ التخلّي عنها اليوم لأنّ التشريعات المعاصرة مبنيّة على أساس الشرعيّة، وهو ما يقتضي ضبط الجُنح والجرائم وما يوافقها من عقوبات.

لقد لاحظ الشرفي أنّ هناك عقوبتيْن من صنف «الحدود» ليس لهما أيّ سند قرآنيّ هما ضرب عنق المرتدّ وقتل الزاني رجمًا. ونكتفي في هذا العمل بالتعرّف على وجهة نظره القانونيّة في العقوبة الأخيرة.

لقد ورد الكلام على الزنى في ثلاث آيات. ففي الآية 15 من النساء 4 إشارة إلى «نساء» ﴿يَأتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ﴾، وهو ما يدلّ على القيام بعمل غير أخلاقيّ عقوبته الإبقاء في البيوت أو الأذى (النساء16/ 4) بالنسبة إلى الأعزب أو العزباء. وتنصّ الآية الثانية من النور 24 على عقوبة الجلد (100 جلدة) بسبب ارتكاب الخيانة أي إقامة علاقة

51. الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحريّة**، ص:10.

52. الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحريّة**، ص:10.

53. الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحريّة**، ص:81.



جنسيّة خارج إطار الزواج، وهذا ما يستوجب مثل هذه العقوبة الشديدة. وفي ضوء ذلك خلُص محمّد الشرفي إلى القول: «يتحتّم حصر معنى الزنى في العلاقة الجنسيّة بين رجل وامرأة أحدهما متزوّج لأنّ هذه العلاقة فقط يمكن اعتبارها جناية لأنّ فيها في نفس الوقت مساسا بالفضيلة واعتداء على حقّ الغير وخيانته»[54].

وهنا لاحظ المؤلّف أنّ القوانين الوضعيّة تميّز بين «الخطأ المدنيّ» (علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج) و«الخطأ الجزائيّ» (علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج فيها خيانة للقرين). من ذلك أنّ القانون التونسي اليوم لا يعاقب على علاقة خارج إطار الزواج. أمّا عقوبة الزنى فهي خمس سنوات. إنّها عقوبة شديدة وصارمة. وهذا العقاب يشمل الرجل الزاني وكذلك المرأة الزانية بمعنى أنّ العقاب يطبَّق على طرفيْ العلاقة وليس على أحدهما. ثمّ إنّ الإجراءات الجنائيّة لا تبدأ إلاّ إذا طلب القرين، ضحيّة الخيانة، ذلك.

والمستفاد ممّا سبق قوله أنّ المقاربة القانونيّة الدستوريّة تعمل على قراءة آيات الأحكام قراءة قانونيّة تنضبط بضوابط منها: تصنيف العقوبات إلى أنواع، المساواة بين الجنسيْن أو بين الجميع أمام القانون، استحضار النظرة التطوّريّة في التعامل مع القوانين والتشريعات في ضوء سيادة قيم حديثة ومعاصرة مثل حقوق الإنسان والمواطنة وحريّة المعتقد والضمير والمسؤوليّة الفرديّة والعدالة.

وتحرص أيضا هذه المقاربة على تفعيل إحدى أهمّ آليّات التعامل مع الأحكام والقوانين وهي آليّة التأويل، التي تحرر مستخدمه من قيود قراءة آيات الأحكام قراءة حرفيّة وسكونيّة تتغافل عن سيرورة التاريخ وتلغي حراك الاجتماع.

الخاتمة

في غب هذه الورقة العلمية أعتقد أن ما قدمته يشكل المنظور الحداثي للاجتهاد، وفق رؤية المقاربات الحداثية لآيات الأحكام، من حيث الخلفية الفكرية والمعرفية والمنهجية والتطبيق، وهذا البحث يطرح سؤال الضابط والمنهج والتطبيق وأساس

54. الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحريّة**، ص:84.



قراءة النص القرآني أو إعادة قراءته في أفق مناهج وأدوات الحداثة، ويمكن إجمال النتائج في الآتي:

من منظور القراءات الحداثية لا بد في تفسير النص القرآني وتأويله من القطيعة مع إرث القراءات الاجترارية التراثية، وعدم الالتزام بضوابط التأويل التي تتكئ عليه هذه القراءات التقليدية، وتعتبر القارئ محور عملية التأويل، وليس النص ومبادئه، فالنص بالنسبة لها لا يتعدى الوقائع الجزئية التي نزل لأجلها.

والمشكلة المطروحة بالنسبة للحداثة في المنهج المتبع والمؤسس لقاعدة تأويل النص القرآني، والأزمة أزمة نظر واجتهاد ومنهج، والحل يكمن في:

العودة إلى النص القرآني بقراءة جديدة منطلقها وأساسها المنهجية المعرفية المقترحة في إعادة القراءة. وهي تنطلق من نسبية النص وأحكامه التشريعية (آيات الأحكام)، وأنسنته، وعقلنته.

وارتكازها على بعدين: بعد إنساني؛ تمثل في تركيزها على محورية الإنسان في آيات الأحكام، فهي تعالج قضاياه الوجودية، ومن ثم فهو محور هام في بناء المنهج المعرفي في التعامل معها وفي صياغتها، لكن تبعا لخلفياته المختلفة، وليس قصدا لمعنى النص. **بعد منهجي**؛ أخذها بأدوات ومناهج فلسفية ونقدية غربية، إلا أنها استثمرها وفق ما يخدم بناءه المعرفي الجديد، وبما يستجيب لأطرها المرجعية.

الحل عند الباحث يمكن في تجاوز هذه القراءة الحداثية، والرجوع إلى النص بقراءة منفتحة على الواقع ومسترشدة بالعلوم الحديثة، لكن أيضا مركزة على مقصدية النص والمتكلم جل جلاله، والأمر يحتاج لتكوين نسق فكري توفيقي بين المذهب الحرفي المتجمد على النص، والمذهب التأويلي المنفلت من عقاله.

منزلقات الدّراسات الحداثية للقرآن الكريم

~ عرض ونقد ~

د. سعيد عبيدي
أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان ـ المغرب

لقد بليت الأمّة الإسلامية في المشرق والمغرب في العقود الأخيرة بعدّة «مشاريع فكرية» تسمّى نهضوية أو حداثية أو تقدّمية، والمتتبّع لهذه المشاريع يجد أنّ حقيقتها واحدة وأهدافها واضحة وإن اختلفت مسمّياتها، فأصحابها الذين غالبا ما تربّوا في بيئات غربية يسعون إلى نشر باطلهم وإلقاء شبهاتهم في كلّ مجال من مجالات الدّين، دون مراعاة للأصول المنهجية العلمية، وأصول الاستدلال، وخصائص هذا الدّين، واختلاف بيئته مع تلك البيئات التي تربّوا فيها، فهم يهدفون إلى تقويضه وهدم أركانه وإزاحته من واقع المسلمين، ومن هنا دعوا صراحة إلى إعادة قراءة التّراث العربي والإسلامي ومحاولة معرفة سبب الانحطاط والتّخلف وطرح الحلول لذلك.



فمنهم من رأى وجوب إبعاد القرآن الكريم عن السّاحة واعتباره نصّا تاريخيا محصورا في حقبة زمنية معيّنة لا يجب تجاوزها، ومنهم من رأى ضرورة إعادة قراءة النّصوص الدّينية قراءة حديثة، قراءة أقلّ ما يقال عنها أنّها قراءة تدعو إلى تفريغ جعبة النصّ الدّيني من مفاهيم

العالمية ونزع صفة الخلود والصّلاحية لكلّ زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن الكريم، من خلال إحالته إلى التّاريخ، والنّظر إليه باعتباره نصّا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزيله وتفسير معانيه تفسيرا قاصرا، من خلال الخوض في مسألة أسباب النّزول، والنّاسخ والمنسوخ، والمكّي والمدني، وغيرها من القضايا، لكنّ المتتبّع لهذه المشاريع سيرى دون عناء كبير أنّ ما جاء به أصحابها ما هو إلا تكرار لشبهات قديمة أثارها المستشرقون الحاقدون، والتي كان لها علماؤنا الأجلاء بالمرصاد، حيث بيّنوا حقيقتها وبيّنوا من خلالها الحقّ لمن يبغيه ويطلبه، من هذه المشاريع الحداثية والتي ستكون موضوع دراستنا مشروع حسن حنفي، مشروع طيب تيزيني، ومشروع محمّد شحرور.

أولا ـ حسن حنفي[1]: من شبهة خلق القرآن إلى شبهة مادّية الوحي

لقد عدّ الكاتب المصري حسن حنفي نفسه أحد المجدّدين وفقيهًا من فقهاء المسلمين، ثم أخذ في هدم تراث الأمّة الإسلامية من الدّاخل وتقويض أركان الدّين الإسلامي بما لم يحدث له مثيل من قبل، زاعمًا أنّ العلمانية هي الأصل والأساس أما الدّين فهو طارئ، وهو ما جعل علي حرب يثني على جهوده بالقول: «بهذا يقوم حسن حنفي بإعادة النّظر في كلّ شيء، ويسعى إلى قلب كلّ المفهومات، يثور وخاصّة في كتابه (من العقيدة إلى الثورة)، من أجل إعادة البناء والتّأسيس، وينسف كلّ المقدّمات والأصول ويزعزع أكثر البديهيات القارّة في العقل العربي الإسلامي، والغريب أن يفعل كلّ هذا لا بوصفه ملحدًا أو مرتدًا أو محاربًا للدّين بل يُقدّم نفسه بوصفه فقيهًا من فقهاء المسلمين يُجدّد لهم دينهم»[2].

---

1. حسن حنفي من مواليد القاهرة بمصر عام 1925م، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ورئيس القسم فيها، حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون عام 1966م، عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة الممتدة بين 1985 و1987م. وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية، كتب بالعربية: التراث والتجديد (صدر سنة 1980م)، ومن العقيدة إلى الثورة (صدر سنة 1988م)، ومقدمة في علم الاستغراب (صدر سنة 1990م).

2. علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط.3، 2000م، ص:17.

وأوّل ما يطلعنا عليه حسن حنفي في مشروعة «التّجديدي» هذا والذي لا يرى فيه عيبا حسب زعمه هو القول «بأنّ نظم القرآن ليس بمعجز في ثقافة تقوم على الإبداع الشّعري واللّغوي، إذ ليس القرآن كتاب تحليل وتحريم بل كتاب فكر، وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقييد السّلوك الإنساني بقواعد، بل مساعدة الطبيعة على الازدهار والحياة على النّماء، وما أسهل أن يولّد الدّفاع عن حقّ الله دفاعا مضاداً عن حقّ الإنسان»[3]. ودون عناء كبير لا بد أن نذكّر حسن حنفي في هذا المقام أنّ الله سبحانه وتعالى تحدّى المشركين في القرآن الكريم بأن يأتوا بآية واحدة من مثله، لكنّهم عجزوا رغم فصاحتهم وبيانهم، وعليه فإنّ القرآن كريم معجز رغم كيد الكائدين، معجز في بيانه ونظمه وعلمه وتشريعه.

> بليت الأمّة الإسلامية في المشرق والمغرب في العقود الأخيرة بعدّة «مشاريع فكرية» تسمّى نهضوية أو حداثية أو تقدّمية.

ومن الشّبه التي أثارها حسن حنفي حول القرآن الكريم قوله «بخلق القرآن» تلك القضية التي كانت سببا في تعذيب وقتل العلماء سابقا، يقول: «والحقيقة أنّ الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتّجه من الله إلى الإنسان وإلى العالم، الكلام قصد من الله إلى الإنسان ورسالة من مُرسِل إلى مُرسَلٍ إليه عن طريق المبلّغ وهو الرّسول، فهو ليس صفة للذات المشخّصة أي قصداً من الإنسان إلى الله تعظيماً وإجلالاً وتأليهاً، الوحي إذن كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا يكون الكلام مخلوقاً أي أنّه أرسل إلى الإنسان، هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني عندما يتحوّل كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التي تخلّد الجماعات والشعوب من خلالها في مأثوراتها وحكمها وأمثالها وقصص وسيرة أبطالها»[4].

وحتّى يوهم القارئ في هذه المسألة ذكر حسن حنفي أنّ القول بخلق القرآن هو نوع من التّنزيه لله تعالى، حيث قال: «والحقيقة أنّ القول بالخلق أو الحدوث

3. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية**، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر - لبنان، ط.1، 1988، 71/1.

4. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر - لبنان، ط.1، 1988، 464/2 - 465.

أكثر إطلاقاً لعواطف التّنزيه، إذ كيف يكون الكلام بالصّوت والحرف المسموع المرئي صفة تعبّر عن التّنزيه وهي لا تخلو من حسّ وتشبيه؟ كيف يكون القديم حسّياً؟ إنّ القول بالخلق والحدوث هو في نفس الوقت تنزيه للذات وأكثر اقتراباً من الكلام كموضوع حسّي علمي يمكن دراسته في علم الصّوت أو في علوم اللّغة»[5].

> يذهب حسن حنفي إلى أنّ مسألة خلق القرآن مسألة سياسية لا أكثر ولا أقلّ.

وزيادة في إيهام القارئ وتضليله يذهب حسن حنفي إلى أنّ مسألة خلق القرآن مسألة سياسية لا أكثر ولا أقلّ، أرادت منها السّلطة العبّاسية الحاكمة أنذاك قهر المعتزلة باعتبارها معارضة للنّظام، وصرفها من خلالها عن المسائل العملية، حتّى يسهل تشويه المعارضة أمام العامّة المؤمنة بعقيدة أهل السنّة، يقول: «وقد تكون المسألة كلّها سيّاسية في نشأتها، فقد أرادت السّلطة إيقاع المعارضة في حبائل الموضوعات النّظرية الصّرفة إبعاداً منها لها عن المسائل العملية، فساهمت في إثارة مسألة خلق القرآن حتّى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام العامّة المؤمنة بعقائد أهل السنّة والمطيعة للنّظام، فاستعمل الموضوع النّظري كسلاح عملي للتّكفير وللمحاصرة ولعزل المعارضة عن جماهيرها وإعطاء السّلطة الحقّ في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم الدّفاع عن الإيمان والمحافظة على عقائد الأمّة»[6].

والحقّ أنّ قول المعتزلة بخلق القرآن، وقول أهل السنّة بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق «لم يكن من أجل أغراض سيّاسية البتّة، وأنّهم إنّما قالوا بما قالوا لأنّهم كانوا يعتقدون أنّه موافق للشريعة، ولم يرد ولا في موطن واحد من أيّ من الطرفين أيّة إشارة للغرض السّياسي في هذه القضية، فهل يعقل أن تكون الأطراف المختلفة في القضية أجهل بملابساتها ممّن جاء بعدهم بقرون؟»[7].

---

5. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 253/2-254.
6. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، ص:464.
7. سلطان العميري، **التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي**، مركز التأصيل للدراسات والأبحاث - جدة، ط.1، 1431م، ص:131.

وعموماً يمكن أن نلاحظ أنّ حسن حنفي غلب عليه في مسألة «خلق القرآن» الأخذ بقول المعتزلة، هذا مع ما في هذه الشّبهة من إغفال للأدلّة الصّريحة من الكتاب والسنّة على أنّ القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق، وحتّى لا نردّ عليه شبهته بنصوص القرآن الكريم الذي وجه إليه سهام نقده نذكره بقول محمّد عابد الجابري الحداثي أيضا والذي فسر القرآن في أواخر حياته حيث ذكر أنّ «القرآن الكريم هو كلام الله منه بدأ، بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدّقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنّه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنّه كلام البشر فقد كفر»[8].

لقد ظهر أثر الفكر الاعتزالي بجلاء في تناول حسن حنفي لمسألة: القول بخلق القرآن، والتي كانت قضيةً جوهرية في الطرح الاعتزالي، فرضها المعتزلة في فترة من فترات التّاريخ، مستندين بقوّة السّلطة الممثلةً أنذاك في الخليفة العبّاسي المأمون، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ أغلب الحداثيين الذين تناولوا دراسة القرآن الكريم صرّحوا في أكثر من موضع من كتاباتهم التي سطّروها وبكلّ جرأة بأنّهم استفادوا وبنوا نظرياتهم في القدح في النصّ القرآني على رأي المعتزلة في القرآن الكريمّ بالقول إنّه مخلوق وليس كلام الله حقيقة، منهم من كان صريحاً وأشاد بالقول بخلق القرآن وبالمعتزلة كنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون والطيب التّيزيني...، ومنهم من كان غير صريح وإنّما أشار إلى ذلك تلميحا كمحمد شحرور ومحمد إقبال وأدونيس.

ومن الشّبه الأخرى التي ذكرها حسن حنفي في دراسته للقرآن الكريم قوله بـ «مادّية» الوحي واستقلاليته عن الله تعالى؛ بمعنى أنّه جعل الوحي منفصلا عن الله تعالى، ولكي يؤكّد هذا الأمر ذكر مجموعة من التّعريفات للوحي والمخالفة تماما لما أجمع عليه العلماء[9]؛ يقول في إحداها: «الوحي علم مستقلّ بذاته يستنبطه

---

8. محمّد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.1، 2006م، 18/1.

9. أجمع العلماء على أن الوحي هو أن يُعلِم الله تعالى مَن اصطفاه مَن عباده كلَّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرِّيَّة خفيَّة غير معتادة للبشر، ويكون على أنواع شتى، فمنه ما يكون مكالمة بين العبد وربه؛ كما كلَّم الله موسى تكليمًا، ومنه ما يكون إلهامًا يقذفهُ الله في قلب مُصطَفاه على وجهٍ من العلم الضروري لا يستطيع له دفعًا ولا يجد فيه شكًّا، ومنه ما يكون منامًا



الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدّين ولا هو بعلوم الدّنيا، هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعًا، وهي مبادئ مقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد»[10]. وعرَّفه أيضًا بأنّه «مجموعة من الصّور الإنسانية الخالصة، خاصّة بأسلوب التّعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه»[11]. وقال معرِّفًا له أيضًا بأنّه: «المبادئ العامّة في المعرفة الإنسانية»[12]. وعرَّفه أيضًا في ترجمته لكتاب «تربية الجنس البشري» للكاتب الألماني لسنج بأنّه «مجموعة من البواعث التي تبعث على النّشاط وتدفع إلى الحركة وليست مجموعة من العقائد الجاهزة للإيمان والتّسليم بها»[13].

أمّا إذا انتقلنا إلى الحديث عن مهمة الوحي عند حسن حنفي فإنّنا نجدها تربوية محضة الغاية؛ الهدف منها هو تربية الإنسانية وليس هدايتها إلى الطريق القويم؛ يقول: «مهمّة الوحي تربوية محضة، والغاية منه تربية الإنسانية وليس إعطاء عقائد أو إقامة شعائر أو تشييد مؤسّسات، فالوحي وسيلة لا غاية، إذا تحقّقت الغاية أدّت الوسيلة المطلوب منها»[14].

والأخطر من هذا كلّه هو قوله بتداخل كلام الله تعالى الذي هو الوحي مع كلام البشر؛ يقول: «يظنّ الكثيرون أنّ كلام الله وكلام البشر نقيضان، هذا وحي يوحى وذاك صنع بشري، والحقيقة غير ذلك، فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن، الوحي هنا يقوم بعملية التّطوير والتّجديد والتّغيير، أحكامًا لكلام

صادقًا يجيء في تحقُّقه ووقوعِه كما يجيء فَلَقُ الصُّبح في تبلُّجه وسطوعه، ومنه ما يكون بواسطة أمين الوحي جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وهو من أشهر أنواع الوحي وأكثرها، ووحي القرآن كله من هذا القبيل، وهو المصطَلح عليه بالوحي الجلي. انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار الفكر العربي - القاهرة، ط.1، 1995م، ص:46.

10. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 36/4.
11. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 466/2.
12. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 22/4.
13. لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط.2، 2006م، ص:121.
14. لسنج، **تربية الجنس البشري**، ص:121.

البشر واستجابة له، وهو استجابة لما يتحدّث به البشر، فالبشر يتكلّمون ويتحدّثون والله تعالى يستجيب لهم بعد ذلك بالوحي، وبناءً عليه فإنّ الواقع هو الأصل والأساس وله الأولوية على النصّ»[15]. ولمّا كان الأمر كذلك فلم يعد ممكنا حسب حنفي «تمييز ما هو إلهي عمّا هو بشري لأنّ كليهما كلام البشر، ولذا فليس هناك ثمّة نصّ مقطوع بنسبته إلى الله، فضلا عن تسويغ المطالبة بتحكيمه والرّجوع إليه والعمل بما فيه»[16]، وعليه يكون الإنسان غير محتاج إلى الوحي بقدر ما هو محتاج إلى تجاربه اليومية، وفي هذا الصدّد يصرّح بقوله: «الإنسان لا يحتاج إلى وحي»[17]، فالوحي عنده ما هو إلا ممارسات يومية «حولناها في فترة تخلّفنا إلى مجرّد عقائد وشعائر، نُكفّر من لم يؤمن بها أو يمارسها»[18]، فالوحي إذن «يتوقّف عندما يصبح الإنسان قادرا بعقله على أن يصل للحكم دون تدخّل نصّ آخر، ومن ثمّ إذا أعلن الإنسان بأنّه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعية والطبيعية، وقادر على أن يختار بين بديلين، فعندئذ لا لزوم للوحي إطلاقا»[19].

> ظهر أثر الفكر الاعتزالي بجلاء في تناول حسن حنفي لمسألة: القول بخلق القرآن.

وبناء على ما سبق فالوحي عند حسن حنفي «واقع يتحقّق، والواقع وحي متحقّق. ويكون العيب كلّ العيب في جعل الوحي مطلقا خارج الزّمان والمكان أو حرفا في نصّ مدوّن»[20]. وهذا قول صريح في إنكار أن يكون القرآن كلام الله أو أن يكون وحيا إلى رسوله ﷺ، ويؤكّد هذا بقوله: «والقرآن الذي بين دفتي المصحف فإنّه مقدور عليه، أقلّ سورة منه ليست كذلك بل مقدور على مثله»[21]، أي بإمكان أي

15. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، مكتبة الأنجلو المصرية - الإسكندرية، ط.1، 1997م، ص:23.
16. صالح بن محمد بن عمر الدميجي، **موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: دراسة تحليلية نقدية**، مجلة البيان،1433هـ، ص:269.
17. حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، دار التنوير- بيروت، 1981م، 92/1.
18. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، 57/1.
19. انظر: **الإسلام والحداثة**، ندوة مجلة مواقف، دار الساقي - لندن، ط.1، 1990م، ص:218-219.
20. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ص:23.
21. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 542/5.

إنسان أن يأتي بمثل القرآن كاملا وليس بمثل أقصر سورة منه استنادا إلى التّجارب اليّومية؛ فالوحي كلّه هو «مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيّرت وتبدّلت حسب التّجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التّحمل، وكثير من هذه الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر مُعطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيّدها الوحي وفرضها»[22].

> حنفي في فهمه للقرآن الكريم وتفسير آياته لم يلتزم بقواعد التّفسير والتّأويل المتعارف عليها لدى علماء التّفسير.

فالوحي إذن في نظر حنفي خطاب يفرض علينا وقائع، كما يفرض علينا الإيمان بالغيب والعقائد، أو قل إن شئت خطاب سلطوي غير قابل للنقاش؛ يقول: «الخطاب الدّيني: سواء كان مقدسًا أو دنيويًّا، إلهيًّا أم إنسانيًّا، وحيًّا أم إلهامًا، نقلًا أم عقلًا، وهو أكثر الخطابات عمومية؛ لأنّه سلطوي، أمري، تسليمي، إذعاني، يُطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد، ويعتمد على التّصوير الفنّي وإثارة الخيال، والحياة المستقبلية وما بها من وعود وخلاص من آلام البشر. قد يكون خطابًا عقائديًّا كما هو الحال في علم الكلام، أو باطنيًّا كما هو الحال في التّصوف، أو تشريعيًّا كما هو الحال في الفقه وأصوله، يقدّسه الناس حتّى يصبح بديلًا عن المقدّس ذاته، له أصول وفروع، وله قلب وأطراف، وبه حقّ وباطل، فرقة ناجية وفرق هالكة، يعتمد على سلطة النصّ أكثر من اعتماده على سلطة العقل، يعتبر نفسه حكمًا ومقياسًا لأنواع الخطابات الأخرى، يتوحّد به الحكم بحيث يصبح الخطاب الدّيني والخطاب السّياسي خطابًا واحدًا، تكثر المذابح والحروب، ويتمّ تكفير المخالفين باسمه، يدلّ على مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء، لأنّه أقدم على أنواع الخطاب، يؤدّي أحيانًا إلى الغرور والتّعالي والتّعصب ولا يقبل الحوار؛ لأنّه خطاب أخلاقي يعتمد على سلطة القائل وإرادته، لا يحتاج إلى مقاييس للصّدق إلا من صدق القائل»[23].

---

22. حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.4، 1992م، ص:135-136.

23. حسن حنفي، **تحليل الخطاب**، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، عدد:19، 2002م، ص:222.



ومن مقاييس صدق الوحي عند حنفي أن يخضعه إلى التّجربة العلمية، بعد طرح الفرضيات والتّكهنات، فإن جاء مطابقا لها قبلنا به وإن خالفها رفضناه ونبذناه؛ يقول: «أمّا الوحي بالنسبة لي، فإنّني آخذه على سبيل الافتراض؛ أنا في رأيي الوحي هو افتراض في البحث العلمي، يقوم بدور الافتراض في البحث العلمي، فهل يتحقّق؟ والتّحقّق من الصّدق، أقصد التّحقق تجريبيًا صِرفًا وليس صوريًا، لا اتفاق نتائج مع مقدمات، ولكن التّحقق من صحّة هذا الفرض في الواقع الاجتماعي، ومن ثم فأهلًا وسهلًا، أنا أتقبّل كلّ النّبوات وكلّ الوحي وكلّ الآراء، وعليّ أن امتحنها على محكّ الواقع»[24].

فحسن حنفي يعتقد بأنّ هناك علاقة جدلية بين النصّ والواقع؛ فالنصّ هو استجابة لنداء الواقع ومتطلباته ومقتضياته، والواقع يجد تفسيره في النصّ، إذا ما تمّ تأويل النصّ وفهمه تاريخيا وواقعيا، فالقرآن كما يراه حنفي مجموعة من الآيات نزّلت إبّان ثلاثة وعشرين عاما، وكلّ آية أو كلّ مجموعة من الآيات تمثل حلا أو إجابة للمشكلات التي تطرحها الحياة اليومية للجماعة الإسلامية، وعلى هذا النّحو «يصدق النصّ في الواقع، وما لم ينزل النصّ على نازلة يظل دائرا في الهواء حائرا، لا زمان له ولا مكان، والواقع كذلك يجد تأويله في النصّ»[25]، ومن هنا فهو يؤكّد على تاريخية النصّ القرآني باعتباره ظاهرة كأيّ ظاهرة أخرى، نشأ في ظروف تاريخية خاصّة لا يمكن تجاوزها أثناء الحديث عنه، يقول: «النّصوص الدّينية ذاتها نصوص تاريخية، نشأت في ظروف اجتماعية خاصّة عُرفت باسم أسباب النّزول، وتطوّرت طبقًا للزّمان وتجدّد حاجات المجتمع وتنوّع قدرات البشرية من حيث هي مصادر للشّرع عُرفت باسم النّاسخ والمنسوخ»[26].

وفي تأكيده على «تاريخية» النصّ القرآني يذهب في كتابه التّراث والتّجديد إلى أنّ الوحي هو مجموعة من القصص التّاريخي والأساطير، وأنّ ما ظنّه النّاس قرونًا طويلة وحيًا ربّانيًا هو في الحقيقة ليس كذلك؛ يقول: «وثبت أنّ ما ظنّه النّاس قرونًا

24. انظر: **الإسلام والحداثة**، ندوة مجلة: مواقف، دار الساقي - لندن، ط.1، 1990م، ص:219-220.

25. حسن حنفي، **الوحي والواقع: تحليل المضمون**، مركز الناقد الثقافي - دمشق، ط.1، ص:9.

26. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ص:73.



طويلة وحيًا أنّه ليس كذلك، بل مجموعة من كتب التّاريخ القصصي والأساطير، تحلّلت النّصوص ورجعت كلّ فقرة إلى مصادرها في بابل أو آسيا الصّغرى أو مصر، وظهرت بواعث التّأليف سياسية واقتصادية واجتماعية»[27].

ومن استنتاجات حسن حنفي الشّاذة حول الوحي وتأكيدا لقوله بتاريخية الوحي ذكره بأنّ هذا الأخير علماني في جوهره! يقول: «العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدّينية طارئة عليه من صنع التّاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقّفها عن التّطور»[28].

وبناء على كلّ ما سبق فقد دعا حسن حنفي إلى تطبيق المنهج التّاريخي على نصوص القرآن الكريم، وهو الأمر الذي أوقعه في القول بأنّ الله تعالى لم يتكفّل بحفظ كتابه العظيم؛ وهو ما نقرؤه في تعليقه على كتاب «رسالة في اللاهوت والسّياسة» لاسبينوزا الذي قام بترجمته والتّعليق على محتوياته، يقول: «يغالى البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين الذين يدعون أنّ الله قد حفظ كتابه من التّغيير والتّبديل وأنّ العناية الإلهية هي الحافظة للنّصوص، ومن ثمّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التّاريخي على النّصوص الدّينية وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدّسة، فـ ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: 9) هي نظرية لاهوتية صرفة تهرب من النّقد وتلجأ للسّلطة الإلهية وهي شبيهة بالصّدق الإلهي عند ديكارت فيما يتعلّق بالمعرفة الإنسانية، وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النصّ الحرفي المدوّن، فذلك ما يعتبر به التّغيير والتّحريف والتّبديل، وهذا ما يتّهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيّده النّقد التّاريخي للكتب المقدّسة»[29].

هكذا إذن نخلص في الختام إلى أنّ حسن حنفي ممّن يعتقدون بمسألة خلق القرآن، وممّن يعتقدون أيضا بعدم وجود نصّ موحى به، إمّا لإنكار الوحي من أساسه، وإما لإعطاء الوحي مفهوما لا يفضي إلى وجود نصّ إلهي، كما أنّه ممّن يؤكّدون على

27. حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ص:87.

28. حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ص:63

29. إسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، دار التنوير - بيروت، ط.1، 2005م، ص:22.



تاريخية الوحي وعلى ضرورة تطبيق المنهج التّاريخي على جميع نصوصه، فحنفي في فهمه للقرآن الكريم وتفسير آياته لم يلتزم بقواعد التّفسير والتّأويل المتعارف عليها لدى علماء التّفسير؛ إذ لم يفهم النصّ حسب معناه الظاهر، كما أنّه لم يحمل النصّ على المعاني التي يحتملها، فغلب على تفسيراته الطابع الإيديولوجي، وهذا ليس مسلكه وحده وإنّما مسلك أتباع الفكر المادّي كلّهم من أمثال عبد الرحمن بدوي وأدونيس وعادل ظاهر وعزيز العظمة وغيرهم.

ثانيا. طيب تيزيني[30] وأوهام تاريخية النصّ القرآني

مع بداية السبعينيات وبعد النّكسة العربية واحتدام التّنافس بين الحضارة العربية والغربية بدأت تظهر بواكر كتابات طيب تيزيني صاحب كتاب «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» والذي ينتقد فيه طريقة تفكير الإسلاميين الذين لا يعيرون تغيّرات التّاريخ الكبرى كثيراً من الاكتراث، ممّا يجعلهم لا يفهمون الفرق بين حال الدّولة الإسلامية والأحكام الشّرعية والقانونية التي

> الطيب تيزيني يصرّ على ضرورة تفسير القرآن الكريم كلّه بناءً على الظروف التّاريخية التي نزل فيها أوّلاً.

30. طيب تيزيني؛ مفكر سوري من مواليد 1934م، أستاذ العلوم السياسية والفلسفية في جامعة دمشق، من أنصار الفكر القومي الماركسي، جرى اختياره كواحد من مئة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام 1998 من قبل مؤسسة كونكورديا (concordia) الفلسفية الألمانية الفرنسية. ولد بمدينة حمص في سورية وغادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية، ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه، ثم الأستاذية في العلوم الفلسفية. صدر أول كتاب له باللغة الألمانية عام 1972 بعنوان: «تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة»، ثم تتالت أعماله ومن أهمها باللغة العربية :«مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، «روجيه غارودي بعد الصمت»، «حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي»، «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى»، «من يهوه إلى الله»، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، «من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة»، «في السجال الفكري الراهن»، «فصول في الفكر السياسي العربي»، «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي»، «من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني»، «بيان في النهضة والتنوير العربي»، «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث»، كما نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي، وشارك في العديد من المؤتمرات العربية والإقليمية والدولية والعالمية.

كانت آنذاك، وبين الواقع الرّاهن، وفي سعيهم إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يسقطون في حالة اغتراب وإحباط تجاه هذا العالم ويُغذّون عقدة المؤامرة من حيث لا يشعرون، من هنا يدافع تيزيني عن شرعية القراءة المعاصرة والتّاريخية للقرآن الكريم بصفة خاصّة والنّصوص الشرعية بصفة عامّة، هذه القراءة التي يتصوّر أنّها تضمن واقعية للإسلام، ولكنّ ذلك في الحقيقة كما يبدو ـ وكما سنعرف لاحقا في هذه الدراسة ـ هو بمثابة لعب بالدّلالات الشرعية، وتحريف للنّصوص، وتأويلها على غير القصد الذي أريدت له، بل تكرار لما جاء به المستشرقون سابقا وأفنوا أعمارهم فيه، سعيا منهم إلى محاولة تقويض هذا الدّين وهدم أركانه، فالطيب تيزيني يصرّ على ضرورة تفسير القرآن الكريم كلّه بناءً على الظروف التّاريخية التي نزل فيها أوّلاً، وهذا يعني في نظره أنّ النصّ الدّيني (الوحي) يفقد قدرته على إنتاج الأحكام؛ لأنّه ارتبط بتاريخ زائل، ويعني من جهة ثانية الاستمرار في جرّ الإسلام لمباركة الواقع الجديد وإضفاء صفة الشرعية عليه، لكنّ ما خفي عن هذا المفكّر هو أنّ القرآن الكريم يتّسع لسائر الأفهام والاجتهادات، ومنسجم مع سائر المذاهب والفلسفات، ومتلوّن مع سائر التّطورات والأحوال.

> احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني.

لقد دعا طيب تيزيني صراحة وفي أكثر من موقف إلى إعادة قراءة النصّ القرآني وتأويله وفق ما يتماشى مع العصر وإن اقتضى الأمر تعطيل بعض الآيات وبعض الأحكام؛ يقول: «لقد جرى تعليق مجموعة من الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرون طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التّعليق) قد تمثّلت بصيغة (النّاسخ والمنسوخ) حين تبيّن لمحمّد الرّسول أنَّ آيات معيّنة أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخّص المعني في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعاً قرآنياً، أي مقراً به حكماً، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النّحو التّالي: إذا كان النّبي نفسه قد ارتأى ـ عبر الوحي ـ ضرورة إعادة النظر في آيات معيّنة، فلِمَ لا يصحّ ذلك على أيدي النّاس المؤمنين الخاضعين للتّغير الاجتماعي مدّاً وجزراً، وكذلك ـ وهنا الدّلالة البليغة ـ الذين جاء النصّ من أجلها (للنّاس كافّة)؟. لقد أُوقف زواج المتعة، وحكم المؤلّفة



قلوبهم، والرقّ ممّا عنى ـ ويعني ـ أنَّ الوضعية الاجتماعية المشخّصة هي التي تمثل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحوٍ خفيّ أو على سبيل المداورة»[31].

وفي نفس السياق يذهب طيب تيزيني إلى أنّ احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده؛ يقول: «سبب بروز مسألة المحكم والمتشابه يتمثل في أنّ النصّ أعلن ذلك صراحة وأقرّ به على نحو حفّز الجميع ـ بتوجّهات وتطلّعات أيدلوجية وأدوات معرفية مختلفة ـ للإبقاء على الأبواب والنّوافذ مشرّعة أمام حركة متنامية من التّمحيص والتّقميش والتّدقيق والجرح والتّعديل للنصّ القرآني وذلك بهدف تبيّن ما هو محكم فيه وما هو متشابه...، ويلاحظ أنّ مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمرّ بتصعيد سياسي أيدلوجي كبير وخطير مع موت النّبي وبروز قضيّة الحكم (الخلافة). نذكّر هنا باجتماع السقيفة مثلا وبما أعقبه من أحداث عاصفة كان كلّ من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشّرعية»[32].

وبإعلان النصّ أنّه يشتمل على المحكم والمتشابه سوّغ الاختراقات وأذن للقراءات المتعدّدة، وهو ما يؤكّده تيزيني في موضع آخر حيث يقول: «نعم لقد أشار النصّ القرآني نفسه إلى أنّ متنه يقوم على المتشابه والمحكم في آن ومن ثمّ فهو مارس هنا نشاطا ذهنيا مكثفا تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركّب (وعي الوعي)، فهو قد وعى بوضوح ومن موقع معجميّته الدّينية الخاصّة البنية الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدي...، فهو بتركه ذلك مفتوحا احتماليا جعل من نفسه عرضة لعملية بنيوية من الاختراق والنّفاذ والتّجاوز لا سبيل إلى إيقافها»[33].

ومن جملة ما تفتّقت به قريحة طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم تشكيكه في إعجاز هذا الكتاب الرّباني من باب القول بعدم أميّة النّبي ﷺ؛ يقول في هذا الصّدد: «نشكّك بترجيح حاسم في التّصور الذي نشأ في سياق بروز الفكر الإسلامي وتبلوره

31. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، دار الينابيع - دمشق، ط.1، 1997م، ص:363.

32. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:239.

33. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:241.



لاحقا بعد محمّد، والذي يرى أنّ الإعجاز يكمن في أحد أوجهه الكبرى، في أنّ محمّدا لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنّه كان أمّيا، وذلك لأنّ هذا التّعبير الأخير لا يعني: الذي لا يقرأ ولا يكتب»[34].

ودون عناء يذكر نجد أنّ هذا القول ما هو إلا تكرار لما قال به المستشرقون سابقا وعلى رأسهم مونتغمري وات حيث أكّد على «أنّ الإسلام التّقليدي يقول بأنّ محمّدا لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولكنّ هذا الزّعم ممّا يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث، لأنّه يقال لتأكيد الاعتقاد بأنّ إخراجه للقرآن كان معجزا، وبالعكس لقد كان كثير من المكّيين يقرؤون ويكتبون، ولذلك يفترض أنّ تاجرا ناجحا كمحمّد لا بدّ أن يكون قد عرف شيئا من هذه الفنون»[35].

هكذا إذن نرى طيب تيزيني يلوك أقوال المستشرقين ليس إلا، ويزعم أنّ التّنزيل الحكيم ما هو إلا سيرة ذاتية للنّبي عليه الصّلاة والسّلام، ليصل في نهاية المطاف إلى القول بتاريخية النصّ القرآني، وهي المسألة التي أكّد عليها مختلف الدّارسين الحداثيين للقرآن الكريم؛ يقول: «النصّ القرآني يمثل بنية مفتوحة، يسطّر منجّما وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النّبي ورافقها، واتّخذ منها موقفاً، وقد عمل ذلك على إبراز أنَّ النصّ المنزّل عبر الوحي ذو مساس مباشر وعيني بأحوال المؤمنين والكفّار معاً بحيث أنَّ محمَّداً لم يكن بعيداً عنه...، إنَّ ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التّاريخي والتّراثي، أظهر القرآن وكأنَّه سيرة ذاتية للنّبي، تتحدّث عن عملية التّكوين النّفسي والأخلاقي والدّيني والسّياسي... التي أثمرت شخصيّته النّافذة على نحو ملفت، ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أخذت أرهاط من الفقهاء والكتّاب الإسلاميين تحاول استنباط أمر أرادوا له أن يكون بمثابة موقف شرعي أو حكم فقهي، هذا الأمر يتمثل في النّظر إلى أنَّ: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدّي إلى واقعيّة هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيّتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثمّ ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»[36].

34. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:295.

35. انظر: جعفر شيخ إدريس، **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، 1985م، 224/1.

36. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:213-214.



نفهم إذن من قول تيزيني أنّ ربط الأحكام التّشريعية القرآنية بأسباب نزولها وقصرها على من نزلت فيهم هو عين الصّواب، لكنّ هذا في نظرنا يعني تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللّفظ دون وظيفة إلا من وظيفته التّعبدية، الأمر الذي ستتساوى فيه النّصوص القرآنية عندئذ مع النّصوص «الميتة» والدّارسة.

طيب تيزيني يلوك أقوال المستشرقين ليس إلا، ويزعم أنّ التّنزيل الحكيم ما هو إلا سيرة ذاتية للنّبي عليه الصّلاة والسّلام.

ولم يقف طيب تيزيني عند هذا الحدّ بل استنتج في دراسته للقرآن الكريم وجود تناقض واختلاف كبيرين بين آيات القرآن الكريم وسوّره، وخاصّة بين السّور المكّية والسّور المدنية، يقول: «فمن حرية الإرادة في الدّور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبرية مطلقة أكثر فأكثر... ولكنَّ المسألة ستبدو على نحو آخر أكثر تعقيداً... حينما نلاحظ أنَّ تطوّر شخصية محمّد لم يأخذ منحى خطياً وذا بعد واحد، بحيث إنّه لا يصحّ النّظر إلى المرحلتين المذكورتين (أي المرحلة المكّية والمرحلة المدنية) على أنّهما حقبتان تاريخيتان متعاقبتان تماماً، وعلى أنَّ الواحدة منهما مستقلّة عن الأخرى... إذ كيف سيكون الموقف حين نتبيّن أنّه في المرحلة الواحدة توجد آيات متناقضة متعارضة تناقضاً وتعارضاً لا يمكن التّشكيك فيهما من قبل مَنْ يمتلك حدّاً ضرورياً من الفهم اللّغوي العربي؟ بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السّورة الواحدة بل في الآيتين المتتاليتين نصّين متناقضين؟»[37].

وتعقيبا على كلام تيزيني لا بدّ أن نشير إلى أنّه من صنو الشّبهات التي «سبقه إليها المستشرقون الذين يرون أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على أمور كثيرة متعارضة ومتناقضة في كثير من الأحيان وغير معقولة في أحيان أخرى، وهذا أمر طبيعي ينسجم ومصدر القرآن البشري في نظرهم المتّصف بالضعف والقصور وكثرة الخطأ وما إلى ذلك ممّا هو من صفات البشر»[38].

37. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:249-250.
38. أحمد محمد الفاضل، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد**، مركز الناقد الثقافي - دمشق، ط.1، 2008م، ص:295.



والقول بوجود تناقض في القرآن الكريم حاول المستشرقون إثباته في كثير من المواضع حتى يؤكّدوا على بشرية التّنزيل الحكيم؛ يقول شيخ المستشرقين جولد زيهر: «من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبا عقيديا موحّدا متجانسا وخاليا من التّناقضات، ولم يصلنا من المعارف الدّينية الأكثر أهمية وخطرا إلا آثار عامّة نجد بينها إذا بحثناها في تفاصيلها أحيانا تعاليم متناقضة»[39]. وجاء في الموسوعة البريطانية الشهيرة أنّه «يصعب جدًّا تصنيف محتويات القرآن، حيث إنّه إذا صنفت محتوياته حسب الفترة الزّمنية فإنّ هذا يؤدّي إلى تناقض، حيث إنّ الموضوع المعالج لبعض المواد يختلف باختلاف الفترة الزّمنية»[40].

فطيب تيزيني كما أشرنا سابقا لم يأت بأيّ جديد وإنّما عمل على تكرار أقوال المستشرقين الذين لم يكلّوا من إثارة الشّكوك والشّبهات حول القرآن الكريم، إيمانا منهم بأنّه دستور هذه الأمّة فإن هم شكّكوا فيه وهدموه يكون هدم وتقويض ما دونه أهون.

> النّظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترار لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النّبوة والوحي.

ومن الأمور التي توصّل إليها طيب تيزيني أيضا في دراسته للقرآن الكريم قوله إنّ نسخ الآيات والسّور يتمّ بإرادة النّبي ﷺ دون أمر من الله تعالى، وهو ما اصطلح عليه «وقوع النّسخ في عالم النّبي الذّاتي»؛ يقول: «وهنالك حالة بالغة الرّفاهة والخصوصية بالنسبة إلى تصوّر الوحي وعلاقة الرّسول به، إنّها الحالة التي تتمثل في أنّ النّسخ لسورة ما يتمّ ضمن عالمه الذاتي الدّاخلي، دونما تدخّل مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أنّ الرّسول الدّاعية والفاعل اجتماعيا يتبيّن بإحالة من وحيه أنّ سورة ما جاءته من هذا الأخير لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدّمة إليهم فتلغى وتنسخ ضمنا»[41].

39. الطبلاوي محمود سعد، **الإسلام وجذور التّحريف**، مكتبة الأمانة - شبرا، ط.1، 1992م، ص:89.
40. فضل حسن عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، دار الفتح - عمان، ط.1، 2000م، ص:99.
41. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:395-396.



والقول بالوحي أو النسخ من قبيل الذات أو النّفس ـ أي أنّ الوحي نفسي أو هاجس داخلي، وليس أمرا خارجيا هابطا على الموحى إليه ـ لم يقل به طيب تيزيني وحده بل قال به أغلب الحداثيين[42]، وعلى رأسهم هشام جعيط الذي ذهب إلى أنّ «كبار المؤسّسين للأديان كانوا كذلك على الأقلّ من وجهة أنّهم سخّروا حياتهم لهاجس داخلي ونداء باطني»[43]. ويقول أيضا: «الوحي إنّما هو هجوم مباغت داخل الضّمير لألفاظ ومعان مطبوعة بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحى أي مطلوبا في الفترة المدنية ومترقّبا في آن، وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحي إلهي، وأن يتكلّم النّبي عن الله ووحدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأن ماني وبدرجة أقلّ شأن زرادشت وبوذا»[44].

إنّ القول بـ «الوحي أو النّسخ النّفسي» أو القول بأنّ «القرآن فيض من خاطر محمّد صلّى الله عليه وسلّم أو انطباع لإلهامه، أي أنّه ناتج عن تأمّلاته الشّخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الرّوحية هو نظريّة مأثورة عن المستشرق مونتييه وفصّلها إميل درمنغام، وحاصلها أنّ الوحي إلهام يفيض من نفس النّبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أنّ منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوّة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية، وتقاليد وراثية، يكون لها في جملتها من التّأثير ما يتجلّى في ذهنه، ويحدث في عقله الباطن الرّؤى والأحوال الرّوحية، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشادا إلهيا نازلا عليه من السّماء بدون وساطة»[45].

إنّ هذه النّظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترار لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النّبوة والوحي، غير أنّ الفكر الاستشراقي والفكر الحداثي بصفة عامّة أخذا بعرض ما أكل الدّهر عليه وشرب بصورة حديثة برّاقة

42. انظر مثلا **مفهوم النصّ** لنصر حامد أبو زيد (65-67-70-71)، و**القرآن من التفسير بالموروث** لمحمد أركون (84-98)، و**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** لمحمد أركون أيضا (99)، و**من العقيدة إلى الثورة** لحسن حنفي (233/4).

43. هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنّبوة**، دار الطليعة - بيروت، ط.2، 2000م، ص:18.

44. هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنّبوة**، ص:69.

45. ماضي محمود، **الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده**، دار الدعوة - الإسكندرية، ط.1، 1996م، ص:123.



تتمحور في أنّ رجال الوحي أناس استغرقوا في التّفكير في أمنياتهم عقودا من الدّهر حتّى رأوها مماثلة في خيالهم وأمال حسّهم وهو ما نقله القرآن الكريم بقوله: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ (الأنبياء: 5).

لقد أكّد طيب تيزيني في أكثر من موضع على القول بالوحي أو النّسخ النّفسي الذاتي، في الوقت الذي غاب عنه أنّ النّبي ﷺ لا يمكنه أن يزيد أو ينقص كلمة، فبالأحرى نسخ آية أو آيات، كيف يقوم بذلك وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ (الحاقة: 44 ـ 47).

وارتباطا بموضوع الوحي والنّسخ يرى طيب تيزيني أنّ القول بـ «أزلية النصّ القرآني» مرفوضة، لأنّها لا تتماشى مع ظاهرة النّسخ التي تشتمل على الإلغاء والتّعديل؛ «فإذا كانت كلّ تلك الصّيغ الثلاث من النّاسخ والمنسوخ (ما نسخ حكما وبقي تلاوة، وما نسخ تلاوة وبقي حكما، وما نسخ تلاوة وحكما معا) تشير ضمنا وصراحة إلى التّشكيك بأزلية النصّ، بل ورفضها، فإنّ الصيغة الأخيرة منها خصوصا تفضي إلى وضع مصداقية القول بأنّ المصحف العثماني يشتمل على كلّ ما أملاه النّبي على كتّابه قرآنا موضع الشكّ والارتياب»[46]. وفي هذا الصدّد يدعو إلى إعادة النّظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: 9)؛ لأنّ مفهوم الحفظ لا يتناسب مع ظاهرة النّسخ حسب زعمه؛ يقول: «فإذا كان هنالك ـ بإقرار من النصّ ذاته ومن ثمّ من الفكر الإسلامي ـ مشكلة محدّدة الملامح هي تلك المسألة (النّاسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه) أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ كما هي شائعة في مفهومها المباشر على بساط البحث؟. وعلى هذا يغدو السّؤال المركّب التّالي ضرورياً: إذا كان النّسخ قد حدث فعلاً بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء الأخرى، فكيف يمكن القول بنصّ ثابت وأزلي يعيش فوق الأحداث

46. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:254.



والوقائع وله وجوده الأزلي في اللّوح المحفوظ؟. ثمّ إذا كان هنالك إقرار بالنّسخ فما الذي بقيّ في المصحف العثماني المكتوب المحكم أم المتشابه؟»[47].

والقول بتاريخية النصّ القرآني عند طيب تيزيني أوقعه في القول بخلق القرآن، تلك الفتنة التي ظهرت في القرن الثالث الهجري، حيث أنكر المعتزلة صفات المعاني كلّها، ومنها صفة الكلام، وذهبوا إلى أنّه تعالى عالم من غير أن يتصف بشيء اسمه العلم، وقادر دون أن تسند إليه صفة اسمها القدرة، وعلى هذا بنوا قولهم بأنّ القرآن مخلوق لله تعالى، وخاضوا في هذه المسألة في العصر العباسي خوضا شديدا، أمّا في العصر الحديث فقد سار أصحاب الدّراسات المعاصرة للقرآن الكريم على نهجهم، مؤكّدين على أنّ المعتزلة بقولهم هذا كانوا يهدفون من ورائه إلى ربط آياته بالواقع وسيلانها مع التّاريخ، فعارضهم في ذلك أكثر العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، فقالوا: إنّ القرآن أزلي غير مخلوق، وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع وفصمه من التّاريخ كما يرى أصحاب الدّراسات الحداثية.

> إثارة طيب تيزيني لمسألة خلق القرآن والتّأكيد عليها هو إتّباع لأوهام المعتزلة.

إنّ القول بخلق القرآن متابعة للمعتزلة جعل طيب تيزيني يؤكّد على ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني وفق ما تقتضيه الأحداث الرّاهنة لا وفق ما وقع في زمن النّبوة؛ يقول: «ومن هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التّيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النّظر في الكلام (النصّ) القرآني على أنّه مخلوق، ذلك لأنّ مثل هذا النّظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعاً وكلّ من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرّفوا بالكلام المذكور بمثابة بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتّجاهات التّغير والتّبدل التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخّصة»[48]. ويقول في موضع آخر: «إذا كان القرآن قد أنزل على النّبي آية آية محقّقا بذلك عملية التّطابق الضرورية بينه وبين الواقع البشري الموجّه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن أنزل جملة واحدة

47. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:254.

48. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:298-299.





إلى سماء الدّنيا، أي على نحو مغاير للنّزول المنجّم؟ لعلّ هذا التّساؤل يحيلنا ثانية إلى مسألة العلاقة بين القرآن واللّوح المحفوظ، ووجه العودة هنا يقوم على أنّ هذه العلاقة ذات بعد تابعي، يكون القرآن بمقتضاها تابعا للّوح المحفوظ، **وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقا غير أزلي**، أي قائما على كونه ذا مصدر بشري محمّدي، وقد ورد في سيّاق سابق أنّ هذه المحاولة التّأويلية ترتدّ بأحد مصادرها الكبرى إلى المعتزلة»[49].

> محمّد شحرور أغفل في قراءته للأحكام الشرعية جميع ما جاء في تراثنا، وجميع الجهود التي بذلت من قبل العلماء.

إنّ إثارة طيب تيزيني لمسألة خلق القرآن والتّأكيد عليها هو إتّباع لأوهام المعتزلة الذين أوقعهم في القول بها «تحميل العقل أكثر من طاقته في هذه المسائل وهو مسلكهم الذي عرفوا به، فالمحال في تعدّد القدماء أن تتعدّد الذوات القديمة لا أن تتعدّد صفات لذات واحدة، والعالمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله، فليس هناك محتاج ومحتاج إليه، وحسبنا دليلا في هذا الصّدد أنّ الله تعالى قد أسند إلى ذاته صفة العلم إذ قال: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَآءَ﴾ (البقرة: 254) وطبيعي أن يجزم العقل بقياس صفاته الأخرى على هذه الصّفة، فيسند إليه صفة الحياة والقدرة والسّمع...»[50].

لقد غالى طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم؛ فبعد أن قال بتاريخية النصّ القرآني، وأكّد على مسألة خلق القرآن التي قال بها قبله المعتزلة، ذهب هذه المرّة إلى أنّ القرآن الكريم نهل من كتب السّابقين (التوراة والإنجيل)؛ يقول: «أمّا النّظر إلى النصّ القرآني على أنّه فرع فيفصح عن نفسه من موقع إقرار هذا النصّ بأنّه أتى متمّما لما سبقه من نصوص دينية وأفكار إصلاحية أخلاقية وسياسية واجتماعية وغيرها، تحدّرت من مراحل سابقة عليه أو ربّما معاصرة له، فبالإضافة إلى الكتب المقدّسة وغيرها الممثّلة خصوصا بالتّوراة والأناجيل حتّى من موقع قول القرآن

49. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:371.

50. أحمد محمد الفاضل، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد**، ص:346.

بأنّها زوّرت كان هنالك الكثير ممّا قدّمته أخلاق الجاهلية ما كان جديرا بأن يتبنّى ويحافظ عليه»[51].

ويدّعي طيب تيزيني أيضا أنّ القرآن الكريم تأثّر بالموروث الإغريقي والفارسي والهندي والصّيني؛ «فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصّيني، وغيره، كان ذا حضور ملحوظ في الجزيرة العربية كلّها، وربّما بصورة خاصّة في مكّة خلال القرن السّادس والقرن السّابع، بل يمكن القول إنّ النصّ القرآني نفسه كان قد تأثّر بذلك الموروث»[52].

إنّ قول طيب تيزيني بأنّ القرآن الكريم تأثر بكتب من كانوا قبله سبقه إليه المستشرقون أيضا؛ فقد ورد في الموسوعة البريطانية أنّ «المستشرقين الذين قاموا بتحليل محتويات القرآن استخلصوا بأنّ كثيرا من المادّة القصصية والمذكورة فيها أشخاص وحوادث في التّوراة، هي غير مشتقّة من التّوراة بل من مصادر نصرانية ويهودية متأخّرة، كما أنّ أوصاف يوم القيامة والجنّة هي موضوعات تتّفق مع تعاليم الكنيسة السّريانية المعاصرة، وأنّ اعتماد محمّد على نقل هذه المعلومات لم يكن اعتماداً حرفياً، بل أخذ من آثار شفهية»[53]. ويقول جولد زيهر في هذا المقام أيضا: «إنّ ما كان يبشّر به محمّد خاصًّا بالدّار الآخرة، ليس إلا مجموعة موارد استقاها بصراحة من الخارج يقينًا، وأقام عليها هذا التّبشير، لقد أفاد من تاريخ العهد القديم ـ وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء ـ ليذكّر على سبيل الإنذار والتّمثيل، بمصير الأمم السّالفة الذين سَخِروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم»[54].

وفي الختام بقي أن نشير إلى أنّ طيب تيزيني لم يرد أن يكون نشازا في زمرة الحداثيين الدّارسين لكتاب الله تعالى؛ وذلك بعد أن أدلى بدلوه معتبرا القرآن الكريم

51. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:154-155.

52. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:80.

53. فضل حسن عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، ص:188.

54. عجيل جاسم النشمي، **المستشرقون ومصادر التّشريع الإسلامي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ط.1، 1984م، ص:32.

تشوبه مجموعة من النّقائص كما قالوا؛ فبعد أن ذكر أنّ آيات القرآن الكريم وسوّره متعارضة في كثير من الأحيان ـ وكما أشرنا سابقا ـ ذهب هذه المرّة إلى وجود زيادة ونقصان كبيرين في محتويات القرآن الكريم، بل زعم أنّ كتّابه في العصور الأولى تدخّلوا في صياغته الأخيرة؛ يقول: «أمّا النّاتج الثاني فقد تجسّد في الثغرات الكبرى والصّغرى التي ألمّت بمتون القرآن، حين بدئ في فترات مختلفة بجمعها نصّا مكتوبا، وقد يتّضح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع القرّاء والمحدّثين والحفظة الذين سقطوا في المعارك الأولى بين المسلمين وخصومهم، وخصوصا في تلك التي دارت ضدّ المرتدّين بعد موت محمّد، ومن الأهمية الخاصّة بمكان ملاحظة أنّ عملية جمع القرآن تعرّضت بحسب بعض الكتابات الإسلامية، ومنذ بدئها تقريبا لاختراقات مَتنيَّة لعلّها لم تكن عارضة ولا طفيفة»[55]. ويقول في مقام آخر: «ولكنّنا قبل ذلك كلّه، يتعيّن علينا أن نحيط أو بحدّ أدنى أن نلمّ بالإشكالات والصّعوبات التي اعترضت عملية جمع النصّ القرآني وضبطه وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أقنية قادت إلى التّدخل فيه، ربما عمقا وسطحا»[56].

ومن النّواقص أو الثّغرات التي يقف عندها طيب تيزيني حسب زعمه في جمع القرآن والتي أدّت إلى الزّيادة أو النّقصان فيه، ما ذكره معلّقا على قول زيد بن ثابت: «فتتبّعتُ القرآن أجمعه من الرّقاع والأكتاف والعُسب وصدور الرّجال، حتّى وجدت من سورة التّوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع غيره»: «إنّ زيد بن ثابت هنا يعلن أنّه أقرَّ ما وجده عند أبي خزيمة الأنصاري من القرآن، بالرّغم من أنّه لم يجد ذلك عند غيره، أي إنّ زيدا انطلق في هذا الإقرار بإمكانية منح المصداقية الوثيقية لمحدِّث ما، دون شاهد يشاركه الرّأي فيما يقول به، فإذا كان ذلك ممكنا، فلماذا رفض زيد أخْذ ما كان لدى عمر بن الخطاب، وهو آية الرَّجم، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟»[57].

55. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:147.
56. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:7.
57. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:406.

والأدهى من هذا كلّه هو زعم طيب تيزيني أنّ الأحداث السّياسية وما شاكلها تدخّلت مباشرة في زيادة بعض الآيات أو السوّر، كما تدخّلت في حذف آيات وسوّر أخرى؛ وهو ما نقرؤه في قوله: «وإذا كان ما قدمناه حتى الآن من نماذج لعملية اختراق المتن القرآني، يقوم على إنقاص آية أو زيادة أخرى، فإنّ الأمر يغدو أكثر جدّية واتّساعا حين يتعلق بإنقاص سورة قرآنية أو أكثر وبزيادة سورة قرآنية أو أكثر؛ ممّا يضع الباحث المدقّق أمام حالة نموذجية من النّصوص المغيّبة وما كمن وراءها من خلفيات مركّبة ومعقّدة من الصّراعات بين الاتّجاهات والتّيارات والمذاهب السّياسية والدّينية في حينه»[58]. ويقول أيضا مؤكّدا على تدخّل السّلطة السّياسية في جمع القرآن ممّا ترتّب عنه زيادة آيات أو نقصانها: «فالسّلطة السّياسية والدّينية والأيديولوجية، بعثمان على رأسها، عملت جهارا ودون غمغمة على صوغ شرعيتها النّصية إضافة إلى مشروعيتها الاجتماعية من خلال الاستحواذ الصّريح على النصّ الدّيني الأمّ كاملا في يدها، معلنة بذلك توافقا بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية وهيمنتها السّياسية والدّينية والأيديولوجية، وإذا ما انطلقنا الآن من تلك الوضعية التّاريخية باتجاه مسألة التّكليف بجمع القرآن من قبل عثمان، فإنّ المشاكل المترتّبة على إنقاص القرآن وزيادته تغدو قابلة للفهم، على الأقلّ في بعض أوجهها، فقد تحوّلت الخصومة السّياسية والمالية إلى صيغة أيديولوجية، بدت وكأنّها سيّدة الموقف»[59].

> محمّد شحرور في دراسته هذه لم يخف نزعته الماركسية المادّية وتأثّره بالفكر الدّارويني.

ويبلغ طيب تيزيني الغاية القصوى في إثارة الشّبهات، فيزعم أنّ اختيار عثمان لزيد بن ثابت لجمع القرآن كان لأسباب مالية واقتصادية، وهذا سرّ إبعاده لابن مسعود؛ يقول في هذا الصدّد: «وإذا أضفنا إلى ذلك ما يؤكّد الرّوابط التي توحّد بين عثمان وزيد على صعيد الثّروة الاقتصادية وبالتّالي على صعيد الوضعية السوسيو طبقية؛ فإنّ الأمر يفصح عن مزيد من نقاط الضّوء التي تسمح بتفحّص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود، والآن جنبا إلى جنب مع تلك المعطيات السوسيو

58. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:395.

59. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:401-402.

طبقية والاقتصادية وما رافقها واخترقها وواشجها من منظومة أخلاقية قيمية ودينية وسياسية في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكمن آخر فصيح وحاسم من مكامن جدلية السّلطة والثقافة»[60].

وفي ختام دراسته للقرآن الكريم خلص طيب تيزيني إلى أنّه «لا يجب الاعتقاد أنّ كتابة القرآن التي تمّت بأمر من الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير، وهذه التّغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية: الأخطاء الّتي ارتكبها النّاسخون، ودروس النصّ المقدّس القديمة الّتي احتفظ بها القرّاء والمرتلون المحترفون في ذاكرتهم رغم كلّ شيء، وعدم كفاية ووضوح الكتابة العربية الّتي تختلط فيها بعض الحروف بسهولة»[61].

> عمل محمّد شحرور حول القرآن الكريم لم يستطع التّخلص من النّزعة المادّية والطروح التّبشيرية والإستشراقية القديمة.

لقد زعم طيب تيزيني أنّ النصّ القرآني تمّ التّلاعب به بالزّيادة أو النّقصان على حسب هوى السّلطة السّياسية الحاكمة أنذاك وعلى حسب هوى النّساخ والحفّاظ، ويكفينا في هذا المقام أن نردّ عليه بقول المستشرق لوبلوا (Lebloit) صاحب كتاب القرآن والتّوراة (Le Cran et La Bible Hébraïque) الذي قال: «نّ المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد ليد حتّى وصل إلينا بدون تحريفٍ، وقد حُفِظ بعنايةٍ شديدةٍ بحيث لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ يُذكَر، بل نستطيع القول أنّه لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ على الإطلاق في النُّسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة... فلم يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النصّ المقبول من الجميع حتّى اليوم يعدّ أكبر حجّة ودليل على صحّة النصّ المنزّل الموجود معنا والذي يرجع إلى الخليفة المنكوب عثمان الذي مات مقتولا»[62].

---

60. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:400-401.
61. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:63-64.
62. محمد عبد الله دراز، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، 1990م، ص:40.



لقد اهتم طيب تيزيني في مشروعه «الفكري» بتقديم ما اعتبره رؤية أو قراءة جديدة للنصّ القرآني، منطلقا من مفاهيم الثقافة الغربية الحديثة، ومسقطا مقولاتها على دستور هذه الأمّة، ولقد تناول هذا الباحث موضوعات علوم القرآن التي تقرّرت أصولها ومُحّصت مسائلها ليجيء في الأخير بكتاب أراد به خلخلة ما اتّفق عليه علماء المسلمين، عن طريق إثارة الشّكوك والشّبهات، مستنسخا لآراء استشراقية قديمة تطرّق لبحثها العلماء وأماطوا اللثام عن الالتباس أو الاشتباه فيها، وبيّنوا الحقّ لمن يريده ويطلبه.

ثالثا ـ محمّد شحرور[63]: من شبهة إعـادة ترتيب القـرآن إلى شبهة تعطيل صفات الله تعالى

على نهج الكاتبين السّابقين سار الكاتب السّوري محمّد شحرور في دراسته الحداثية للقرآن الكريم، حيث حاول تأويل آياته على غير القصد الذي أريدت له أصلا، وقد جمع ما توصّل إليه في كتاب أسماه «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»[64]، داعا فيه وبشدّة إلى ضرورة فهم النّصوص القرآنية فهماً جديداً مغايرا لكلّ الأفهام

63. محمّد شحرور من مواليد دمشق سنة 1938م، أحد أساتذة الهندسة المدنية في جامعة دمشق، بدأ كتاباته عن القرآن والإسلام بعد عودته من موسكو، إذ في سنة1990 م أصدر كتاب «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» الذي حاول فيه تطبيق بعض الأساليب اللغوية الجديدة في محاولة لإيجاد تفسير جديد للقرآن الكريم، من مؤلفاته نذكر أيضا: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الإسلام والإيمان، تجفيف منابع الإرهاب، الدين والسلطة إلى غير ذلك من المؤلفات التي أثارت جدلا كبيرا.

64. بخصوص هذا الكتاب ذكر الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني في كتابه «التحريف المعاصر» أن رمضان البوطي رحمه الله تعالى، قال له: «يغلب على ظني أن جماعة من اليهود هم الذين كتبوا له هذا الكتاب، فقد زارني عميد إحدى الكليات الجامعية في طرابلس الغرب، في أوائل عام 1991م، وأخبرني أن إحدى الجمعيات الصهيونية في النمسا فرغت مؤخرًا من وضع تفسير حديث للقرآن، ثم أخذت تبحث عن دار نشر عربية تنهض بمسؤولية نشره، وعن اسم عربي مسلم يتبناه مؤلفًا له ومدافعًا عنه، ولكنها لم توفق إلى الآن للعثور على المطلوب، على الرغم من أنها لم تتردد في الاستعانة ببعض الرؤساء والمسؤولين العرب،... ويظهر أنها ظفرت بالمطلوب وتم طبع كتاب «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» باسم الدكتور محمد شحرور سنة 1990م. انظر: عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، **التحريف المعاصر في الدين**: **تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، دار القلم - دمشق، 1997م، هامش الصفحة 22 بتصرف.



السّابقة، وعدم التّوقف عند فهم الرّسول ﷺ وفهم الصّحابة وفهم كبار علماء المسلمين، هذا الفهم الذي استمر على مدار ألف وأربعمائة عام، بل يجب أن نفهمها على ضوء معطيات العصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

وكان أوّل عمل قام به محمّد شحرور في دراسته «المعاصرة» للقرآن الكريم أن قام بتقسيمه إلى أربعة أجزاء؛ القرآن، السّبع المثاني، أمّ الكتاب وتفصيل الكتاب، مؤكّدا على أنّ لفظة القرآن مصطلح خاصّ ببعض ما في المصحف من آيات، فالقرآن حسب فهمه هو كتاب الوجود المادّي والتّاريخي الذي تنعدم فيه الأخلاق والتّقوى واللّباقة؛ يقول: «هنا أريد أن أؤكّد على نقطة في غاية الأهمية، وهي أنّ القرآن كتاب الوجود المادّي والتّاريخي، لذا فإنّه لا يحتوي على الأخلاق، ولا التّقوى ولا اللّياقة ولا اللّباقة، ولا تنطبق عليه عبارة: «هكذا أجمع الفقهاء» و«هكذا قال الجماعة»، إنّنا في القرآن والسّبع المثاني غير مقيّدين بأيّ شيء قاله السّلف، إنّنا مقيّدون فقط بقواعد البحث العلمي، والتّفكير الموضوعي، وبالأرضية العلمية في عصرنا، لأنّ القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي فهمناها أم لم نفهمها»[65].

وحسب فهمه للقرآن الكريم وبناء على تفسير مجموعة من الآيات ذكر محمّد شحرور أنّ الله سبحانه وتعالى محدود العلم بل لا يعلم ما كان وما سيكون، وهو بذلك يعطّل صفات الله تعالى وأسمائه التي أخبرنا بها التّنزيل الحكيم؛ يقول: «إنّ الالتباس يكمن في أنّه إذا نوى زيد غدا القيام بأمر ما فإنّ الله منذ الأزل يعلم أنّ زيدا في يوم كذا وساعة كذا وثانية كذا سينوي القيّام بهذا الأمر، إنّنا ننظر إلى الأمر نظرة مغايرة، ولتبيانها نقول: لو كان يدخل في علم الله منذ الأزل ماذا سيفعل زيد في حياته الواعية وما هي الخيّارات التي سيختارها زيد منذ أن يصبح قادرا على الاختيار إلى أن يموت، فالسؤال لماذا تركه إذا كان يعلم ذلك؟ هنا من أجل تبرير هذا الأمر ندخل في اللّف والدّوران فنقول إنّ الله علم منذ الأزل أنّ أبا لهب سيكون كافر، وأنّ أبا بكر الصّديق سيكون مؤمنا، ثم نقول إنّ أبا لهب اختار لنفسه الكفر وأبو بكر اختار لنفسه الإيمان، إنّ هذا الطرح لا يترك للخيّار الإنساني الواعي معنى، وإنّما يجعله ضربا

65. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**: **قراءة معاصرة**، الأهالي - سورية، ص:91.



من الكوميديا الإلهية»(66). هكذا إذن أنكر محمّد شحرور علم الله الشّامل، وهذا القول يمثل انحرافا خطيرا في العقيدة، فهو يقود إلى التّكذيب بالقدر، وتعطيل ركن من أركان الإيمان، «لقد أقحم شحرور نفسه في منزلق خطير، فهل يعلم أهمية هذه المسألة؟ وما يعني إنكار علم الله الشّامل في العقيدة؟ إنّ من ينكر علم الله الكامل ينسب الجهل إلى الله تعالى، ويعطّل أسماء الله الحسنى التي يجب أن نعتقدها، كما يعتبر تعطيلا لأسماء أخرى تقوم على العلم مثل القدير، الخبير، لأنّ القدرة التّامة تحتاج إلى علم شامل محيط»(67).

> المراد بتطبيق الشّريعة هو الشّريعة بمعناها العامّ الشّامل الذي يترادف مع كلمة الدّين.

ولكي يخرج محمد شحرور من هذا المأزق تدارك الأمر بقوله: «إنّ الله كامل المعرفة بالأشياء وأحداثها الطبيعية وظواهرها لأنّ علمه رياضي»(68)، لكنّه بقوله هذا يسقط في مأزق أشدّ تعقيدا من الأوّل؛ فهو يستبدل مصطلح العلم الذي ورد في معظم آيات القرآن الكريم بمصطلح المعرفة الذي لا نجد له أثرا في كتاب الله تعالى، ثم إنّ العلم الرياضي الذي ينسبه إلى الله تعالى «هو علم احتمالي محدود، ولا يجوز هذا الوصف للباري عَزَّوَجَلَّ، لأنّ نتائج الرّياضيات قائمة في الأصل على قواعد وأحكام موضوعة مسبقا، وقد قبلنا بصحّتها منذ البداية، ويطلق عليها: المسلّمات الرّياضية، أو البديهيات، ونحن لا نقلّل من شأن هذا العلم، فهو في غاية الأهمية، ولكن لا نقيس علم الله الشامل إلى علم يقوم على الاحتمال في بعض مجالاته ونتائجه»(69).

ومن جملة ما تفتّقت به قريحة محمّد شحرور وهو يدرس القرآن الكريم أن كذّب بالقدر الذي أخبرنا به الله تعالى في كثير من الآيات؛ فقد أورد في كتابه ما يلي: «لقد ظنّ الكثير أنّ عمر الإنسان ورزقه وعمله مكتوب عليه سلفًا، وبذلك يصبح فاقد

---

66. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:389.
67. عادل التل، **النزعة المادية في العالم الإسلامي: نقد كتابات جودت سعيد - محمد إقبال - محمد شحرور على ضوء الكتاب والسنة**، دار البينة، ط.1، 1995م، ص:324.
68. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:389.
69. عادل التل، **النزعة المادية في العالم الإسلامي**، ص:324.





الإرادة، ولا خيار له في أعماله وأرزاقه، ويصبح العلاج والعمليات الجراحية بدون معنى، ويصبح دعاء الإنسان لله ضربًا من ضروب العبث واللّهو»[70].

وهذه القضية التي ينكرها محمّد شحرور، محسومة عند الأمّة الإسلامية، «لأنّ فيها نصوصًا واضحة بيّنة، من الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة، ولكنّ شحرور الذي يتّبع منهج القدرية النّافية يرفض هذه الأدلّة ويكذّب بالقدر، مثله في ذلك مثل غيلان الدّمشقي والجعد بن درهم وغيرهم من القدرية، ولا لقاء بين منهج القدرية والمنهج الإسلامي، لاختلاف الأسس التي يقوم عليها كلّ منهج، واختلاف الطريقة التي يتعامل فيها مع النصّ الشّرعي، فشحرور الذي يستبعد السنّة، من النظرية المعرفية، ومحاولته إقامتها من القرآن وحده، ولا يقصد بالقرآن كتاب الله كما هو عند المسلمين، وإنّما يقصد الجزء الذي يتعلّق بآيات الآفاق أو الآيات الكونية، التي لا تتعلّق بأمور العقيدة لذلك سيكون الردّ حاسما وشاملا، فكما يشمل الردّ أدلة من القرآن يشمل أدلّة من السنّة أيضا، فالمسلمون لا يفرّقون بين الكتاب والسنّة، وإنّ الذي يستبعد السنّة من البحث يعتبر من المعاندين لشرع ربّ العالمين»[71].

> محمّد شحرور في دراسته للقرآن الكريم يتستر إن صحّ القول بذكر أسماء علماء الكون والطبيعة.

ومن الأقوال الشاذة التي لا يمكن أن يقول بها عاقل والتي وردت في دراسة محمّد شحرور للتّنزيل الحكيم قول في عورة المرأة ولباسها؛ فهو يرى أنّ الله سبحانه وتعالى خلق الرّجل والمرأة عريانين، ثمّ قيّدهما بحدود ونصحهما بتعليمات، وعليه فإنّ المرأة أمام الأجانب أي غير المحارم يمكن لها أن تظهر كلّ جسدها باستثناء الجيوب، وجيوب المرأة حسب فهمه هي كلّ ما له طبقتان أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الثديين وتحتهما، وتحت الإبطين، والفرج والأليتين، وما عدا ذلك فليس بعورة، أمّا أمام المحارم فالمرأة ليس لها عورة على الإطلاق، وبذلك يمكنها أن تجلس معهم كما خلقها الله تعالى عاريّة من كلّ شيء، وأنّ الأب أو الأخ مثلاً، إذا جلست ابنته أو أخته عاريّة أمامه في البيت لا يجوز له أن يقول لها: اذهبي والبسي

70. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:411.

71. عادل التل، **النزعة المادية في العالم الإسلامي**، ص:332.



ثيابك لأنّ هذا حرام، بل يقول لها: هذا عيب، فالمنع يجب أن يكون من باب العيب والحياء والعرف لا من باب التّحريم[72].

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ محمّد شحرور اغفل في قراءته للأحكام الشرعية جميع ما جاء في تراثنا، وجميع الجهود التي بذلت من قبل العلماء، سواء في الفقه أو في التّفسير أو في المقاصد...، وادّعى أنّهم لم يفهموا الشريعة على النّحو الصّحيح، بحجّة أنّهم لم يفهموا نظرية الحدود التي أوردها، هذه النظرية التي تقوم على القول «بإنّه ليس علينا إذا طبّق النّبي ﷺ في موقف من المواقف الحدّ الأدنى أو الحدّ الأعلى أن نلتزم هذا الموقف ونستمرّ عليه إلى أن تقوم السّاعة تحت شعار السنّة، لأنّ هذا الموقف ليس له علاقة بالسنّة، لذا فإنّ مبدأ القياس الذي وضعه الفقه الإسلامي الموروث هو مبدأ خاطئ، فلا يمكن قياس الشاهد على الغائب، أمّا التّشريع فهو تشريع مبني على البيّنات المادّية الموجودة كدليل ثمّ الالتزام بحدود الله، وبما أنّ الحدود سميت حدود الله فهذا يعني أنّ الذي يضع حدود الله هو الله نفسه، فلا يمكن لأيّ إنسان أن يضع حدودا بنفسه ويقول عنها حدود الله»[73].

ولفهم آيات الحدود بل ولفهم القرآن ككلّ ذكر محّمد شحرور في معرض حديثه عن الفرق بين النّبوة والرّسالة أنّه لا بدّ من استحضار العلوم المادّية والطبيعية للوصول إلى الفهم الصحيح؛ «فالقرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وعلى رأسها الفلسفة وكلّ العلوم الموضوعية من كوسمولوجيا وفيزياء وكيمياء وأصل الأنواع وأصل الكون والبيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية، أمّا الشريعة والأخلاق والعبادات والقانون والسّياسة والتّربية فليس لها علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد...، وبما أنّ القرآن هو نبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وهو الآيات البيّنات، وهو الحقّ الموجود خارج الوعي الإنساني، فقد قال عنه النّبي صلّى الله عليه وسلّم: العلماء ورثة الأنبياء، وعليه فإنّ ورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة

72. انظر: محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:607-608.

73. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:473.



والفقه وحدهم، إنّ هذا غير صحيح، إنّ الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التّاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء»[74].

فمحمّد شحرور في دراسته هذه لم يخف نزعته الماركسية المادّية وتأثّره بالفكر الدّارويني، فقد ذكر أنّ خير «من أوّل آيات خلق البشر هو العالم الكبير داروين، فهل عرف داروين القرآن؟ أقول: ليس من الضّروري أن يعرف، فقد كان يبحث عن الحقيقة في أصل الأنواع، والقرآن أورد حقيقة أصل الأنواع، فيجب أن يتطابقا إن كان دارون على حقّ، وأعتقد أنّ نظريّته في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة، لأنّها تنطبق على تأويل آيات الخلق»[75].

ولكي يوفّق بين مقولة داروين «التي أظهر العلم العالمي بطلانها، جذورا وفروعا، وبين آيات القرآن الكريم في خلق الإنسان، أخذ يتحايل للتّفريق بين البشر وبين الإنسان، واعتبر الإنسان بدءا بآدم قفزة تطوّرية في الجنس البشري من خلال الحلقة المفقودة التي تدعيها الدّاروينية. لقد ظهرت كلّ الحلقات السّابقة لها في التّاريخ وحلقة الإنسان موجودة معروفة، باستثناء الحلقة التي ادّعتها الدّاروينية فإنّها ظلت مفقودة، لم تكشفها حفريات ولا مستحاثات ولا متحجّرات صخور»[76].

وبالإضافة إلى تأثّره بالفكر الدّارويني ومحاولة تطبيق نظريّاته على آيات كتاب الله تعالى تأثّر محمّد شحرور كذلك بالفكر المادّي وزعمائه؛ فقد ذكر في كتابه أكثر من مرّة أنّ أئمّة المتّقين الذين هم عباد الرحمن والذين جاء وصفهم في سورة الفرقان هم أئمّة العلم المادّي، فقال: «وقد حدّد لنا القرآن أنّ آيات الرّبوبية هي ظواهر الطبيعة، لذا فإنّ صفة أئمّة المتّقين هي الإيمان بالمادّية وبالعلم وبالعقل ...، لذلك فإنّ أئمّة المتّقين في فرقان محمّد ﷺ هم من أئمّة العلم المادّي، وذوي التّفكير العلمي البعيد عن الخرافة»[77].

74. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:103-104.

75. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:106.

76. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، دار القلم - دمشق، ط.1، 1997م، ص:89.

77. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:525.



هكذا إذن نرى محمّد شحرور في دراسته للقرآن الكريم يتستر إن صحّ القول بذكر «أسماء علماء الكون والطبيعة، وبذكر عبارات من قبيل «البحث العلمي»، «المنجزات العلمية المعاصرة»، «أرضية المعرفة الرّاهنة»، لكنّه بعد هذا التّستر لا يقدّم إلا الماركسية والدّاروينية التي باتت من مخلّفات الماضي التي نبذها العلم الرّاهن المعاصر ووراءه ظهريا»(78).

> عمل الكاتب عن القرآن الكريم نموذج للفكر الإسقاطي البعيد عن الضّوابط المنهجية المراعاة في العلوم الإنسانية عامّة.

إنّ القول بهذه المسالة وبهذه الطريقة يقطع الصّلة بين المسلمين ومصدر علمهم ومنهج معرفتهم، فهو يذهب إلى أنّ آيات الله تحتاج إلى الشّهادة الدّائمة والتّزكية المستمرّة من آيات الآفاق والأنفس، وفي هذا الأمر تحكّم في كتاب الله تعالى وتأويله من مصدر آخر غير الوحي خارج عن الأدلّة الشّرعية، فالعقل حسب شحرور وحسب أصحاب النّزعة المادّية هو الذي يشهد بصحّة آيات القرآن الكريم ويحكم لها أو عليها.

وفي ختام دراسته «المعاصرة» للقرآن الكريم لم يجد محمّد شحرور خير ما ينهي به أقواله سوى التّصريح بأن القرآن الحكيم لا يصلح أن يكون دستورا لأيّ دولة، وأنّ تطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية إنّما هو خطأ شائع بين المسلمين؛ يقول: «إذا سألني سائل: ما هي المواد التي يجب أن يحتويها دستور أيّة دولة لكي تصبح إسلامية؟ إنّني أنوّه هنا بالخطأين الشائعين جدًا من قبل المسلمين وهما :المناداة بأنّ دستور الدّولة القرآن، وهذا خطأ لأنّ القرآن لا يحتوي على أيّ تشريع، وخطأ المناداة بتطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية، لأنّ الشّريعة الإسلامية لا تحتوي على أحكام، بل على حدود، ولا يوجد حكم حدّي في الإسلام إلا في حالة الفاحشة العلنية»(79)، لكن ما يخفى على شحرور هو أنّ «المراد بتطبيق الشّريعة هو الشّريعة بمعناها العامّ الشّامل الذي يترادف مع

78. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، ص:99.

79. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:724.





كلمة الدّين، فيكون المقصود حراسة الدّين عقائدا وأخلاقا وأحكاما، وسياسة الدّنيا به، أمّا اختزال الشّريعة في الحدود فقط فهي محاولة للتّشويش والتّضليل، فما الحدود إلا باب من أبواب المعاملات، وما المعاملات إلا قسم من أقسام الشّريعة بمفهومها العامّ والشّامل»[80].

لقد أراد محمّد شحرور في دراسته وتفسيره لكتاب الله تعالى أن يوهمنا أنّه كانت في «الماضي قراءات، وستكون في المستقبل قراءات أخرى، فنحن نعيش في عصر، وعاش الناس قبلنا في عصور، وسيعيش النّاس بعدنا في عصور، أي أنّ العصر هو أساس الفهم والإدراك عند النّاس لإشباع غرائزهم وحاجاتهم العضوية، وأنّ الواقع «المادّي» مصدر التّفكير، ويختلف هذا الواقع من عصر إلى عصر، على أساس أنّ العصر أساس في فهم الإسلام، وليس الإسلام هو الأساس في حلّ مشاكل العصر، فالإسلام يخضع للعصر، وليس العصر هو الذي يخضع للإسلام»[81].

> حسن حنفي وطيب تيزيني ومحمد شحرور عملوا في دراساتهم الحداثية للقرآن الكريم على إثارة مجموعة من الشّكوك والشّبهات.

لهذا نؤكّد ختاما أنّ عمل محمّد شحرور حول القرآن الكريم لم يستطع التّخلص من النّزعة المادّية والطروح التّبشيرية والإستشراقية القديمة، بل إنّه قد أضاف إلى تلك الطروح أسلوبا استفزازيا مليئا بالقدح والتّجريح والقذف، ما ينمّ عن العجز عن تقديم البديل، مع الرّكون إلى التّكرار والتّبشير بالعلوم الغربية والقراءة الحداثية بعيدا عن ضوابط القراءة الحقّة، مع الغفلة عن الخصوصيات التّاريخية والفكرية، ما يجعل عمل الكاتب عن القرآن الكريم نموذجا للفكر الإسقاطي البعيد عن الضّوابط المنهجية المراعاة في العلوم الإنسانية عامّة، خاصّة إذا أدركنا طغيان النّزعة المادّية لديه والتي تسخّرها الرؤية العلمانية التّبسيطية للأديان.

80. صلاح الصاوي، **يسألونك عن الشريعة: حوارات حول الشريعة والعلمانية**، الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، 2011م، ص:16.

81. منير محمد الشواف، **تهافت القراءة المعاصرة**، الشواف للنشر والتوزيع، ط.1، 1993م، ص:29-30.



خاتمة

في ختام هذه الدّراسة نخلص إلى أنّ حسن حنفي وطيب تيزيني ومحمد شحرور عملوا في دراساتهم الحداثية للقرآن الكريم على إثارة مجموعة من الشّكوك والشّبهات التي يعتبرونها إشكالات علمية حقيقة يجب على الباحث المسلم أن يقف عندها وأن يجد لها إجابات وحلول، وهي في حقيقة الأمر لا تعدوا أن تكون انسلاخ عن سبيل الحقّ وإتّباع سبيل بعض المادّيين والمستشرقين الذين حاولوا منذ القدم النّيل من كتاب الله تعالى المحفوظ بأمره، وممّا يمكن أن يلاحظ على أصحاب هذه الدّراسات الحداثية أنّهم يمجّدون كتب وتراث غيرهم، وتهرّبا من مواجهة حاضرهم أو ماضيهم ينتقدونه جملة أو تفصيلا وإن كان كتاب الله تعالى، وذلك لتبرير إتّباع حاضر غيرهم، فالدّراسات الحداثية عندهم تعني الانقطاع عن الماضي إذا كان هذا الماضي هو ماضي الذات العربية المسلمة نفسها، أمّا إذا كان ماضي الغرب المسيحي فهي اتّصال واستمرار وثيقين.





آفاق ورشة

النموذج التوحيدي للمعرفة: المعالم والمراسم

د. محمد المنتار
رئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء

لقد أضحى عند البشرية اليوم من الوعي، ما يمكّنها من الاستبصار بالمزايا العظيمة التي يتيحها الأداء المشترك في مواجهة المشاكل الحارقة التي تواجهها، كما يمكّنها هذا الوعي من حسبان ما يتم تفويته من المصالح، وجلبه من المفاسد، بسبب النزاعات وأضرب الفرقة التي باتت كالسّمة الدافعة لطبيعة الاجتماع البشري، ولا شك أن هذا الإدراك يموقع الاشتغال بهذه القضية الكبرى، في أعلى مصاف الوظيفية، بل الضرورية.



ويبقي من أعظم التحديات المنهاجية التي ينبغي رفعها في علاقة باستبانة حدود ومقومات وخصائص المنهج التوحيدي للمعرفة، التحديان الاثنان الآتيان:

الأول: كشف مكونات الهندسة التنجيمية التي تم وفقها بناء النموذج القرآني التوحيدي للمعرفة في كليته؛ وأنساقاً معرفية تندرج

ضمن هذه الكلية، ومركبات مفاهيمية، وأطراً مرجعية، ونسيجاً اصطلاحياً، وهو ما يمكن أن نسميه **المعالم**.

الثاني: كشف الجوانب الاعتقادية، والقيمية، والتشريعية، والتعبدية، والرمزية، التي تَمّ من خلالها، في القرآن المجيد والسنة النبوية، إرساء الأبعاد التبيانية، والإجرائية، والتربوية، والحمائية، والتنظمية، للنموذج التوحيدي للمعرفة، وهو ما يمكن أن نسميه **المراسم**.

ومن أجل تحقيق هذه المقاصد، أو جلّها، عقدت الرابطة المحمدية للعلماء ورشة علمية، تحت عنوان: «النموذج التوحيدي للمعرفة: المعالم والمراسم»، يومي الثلاثاء والأربعاء 17-16 ماي 2017م، بمدينة الرباط، عاصمة المملكة المغربية؛ بمشاركة ثلة من الأساتذة والباحثين إلى جانب أعضاء المجلس الأكاديمي للرابطة.

وقد استهلت الورشة أشغالها بتلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم، تلتها محاضرة افتتاحية ألقاها الأستاذ الدكتور أحمد عبادي؛ الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء، دعا في مفتتحها إلى ضرورة الوعي بمفهوم القبلة واستبانتها عند الخوض في النموذج التوحيدي للمعرفة؛ لأن القضية وكما قال: «تبدأ وتنتهي من تيمم الإنسان للقبلة والوعي بها وبشروطها المعرفية».

منبها إلى أن علوم القبلة والوجهة وتحديد الموقع موجودة بكثرة في كتاب الله المسطور، «القرآن الكريم»، والتي يتعين على الإنسان اكتشافها واستنطاقها من خلال تلمس أضرب الكسب المعرفي، والوقوف عند آيات الذكر الحكيم، بالإضافة إلى ضرورة التزام القراءة في الكتاب المسطور «الكون».

وفي هذا الصدد، أوضح الدكتور عبادي أن عملية القراءة سواء في كتاب الله المسطور أو المنظور، تمر من جملة من المصافي العقلية، والجثمانية، والوجدانية، والاجتماعية، والمحلية، والعالمية المتصلة بتدبير شؤون الأسرة و العالم، هذا من جهة.

من جهة أخرى نبه الدكتور أحمد عبادي إلى وظيفية مفهوم القبلة؛ على اعتبار أن الإنسان يريد أن يعرف منتهى إدراكه، وبالتالي فالقضية هنا وظيفية محضة وليست تعبدية. كل ذلك في استحضار أن التوحيد في المنظومة القرآنية يتم الحديث عنه باعتباره



«خيطا ناظما» للمعرفة، من خلال دعوة الخلق إلى الكسب المعرفي، والقراءة في الكتاب المنظور والمسطور، مشددا على أن تغييب مفهوم القبلة أو الوجهة وعدم الوعي بها، داخل كبريات المختبرات العالمية أنتج لنا اختراعات بمضار وسلبيات، لأن تلك المختبرات اشتغلت بمنطق السوق القائم على الربح والتنافسية.

وفي هذا السياق أكد الدكتور أحمد عبادي أن المشاكل التي يواجهها عالم اليوم، من تغيرات مناخية، والطفرة التكنولوجية بسلبياتها، راجعة بالأساس إلى غياب القبلة والهدف والوجهة التي نتغياها من هذه الابتكارات، مما يستدعي إيجاد حلول لهذا التعامل غير الراشد مع كوكبنا الأرض.

وقد توزعت أشغال الورشة العلمية إلى جلسات علمية ناقشت المحاور الآتية:

المحور الأول: النموذج التوحيدي للمعرفة: الإطار النظري والتحديد المفاهيمي

استهدف هذا المحور تحرير المراد من النموذج التوحيدي للمعرفة، من خلال النظر في الكون والآيات المسطورة والمنشورة، والتأمل في دلالات التوحيد ومسؤولية الإنسان في الفهم والتأويل. وكذلك من خلال تفسير العلاقة المطردة بين الأنظمة الشرعية أو الوضعية، ونموذج التوحيد المؤسس عليها في مجالات الحياة المختلفة.

المحور الثاني: النموذج المعرفي وسؤال المرجعية

تغيى هذا المحور عرض وتقويم محاولات بناء الرؤى المعرفية عبر تاريخ البشرية، مع التركيز على الرؤية التوحيدية، والوقوف على طبيعة علاقتها مع باقي الرؤى الأخرى، وإبراز دورها في تأطير التكاليف الشرعية؛ الاعتقادية، والتعبدية،والأخلاقية.

المحور الثالث: رصد الجهود والمناهج التراثية في مجال بلورة النموذج التوحيدي للمعرفة.

اتجه البحث في هذا المحور نحو استعراض الجهود والمناهج التي عرفها تراثنا في سبيل بلورة نموذج توحيدي للمعرفة، وتحديد الخصائص والمميزات على المستويين النظري والتطبيقي.

المحور الرابع: رصد الجهود والمناهج المعاصرة في مجال بلورة النموذج التوحيدي للمعرفة.

تغيى هذا المحور الكشف عن مدى حضور الرؤية التوحيدية للمعرفة في مجالت العلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية، مع تتبع مختلف أشكال التوظيفات التي اصطبغت بها المعرفة في السياق المعاصر.

المحور الخامس: معالم النموذج التوحيدي للمعرفة انطلاقا من الوحي (قرآنا وسنة)

وذلك من خلال كشف مكونات الهندسة التنجيمية التي تم وفقها بناء النموذج القرآني التوحيدي للمعرفة في كليته؛ وأنساقاً معرفية تندرج ضمن هذه الكلية، ومركبات مفاهيمية، وأطراً مرجعية، ونسيجاً اصطلاحياً.

المحور السادس: مراسم النموذج التوحيدي للمعرفة انطلاقا من الوحي (قرآنا وسنة)

هدف هذا المحور إلى كشف الجوانب الاعتقادية، والقيمية، والتشريعية، والتعبدية، والرمزية، التي تَمّ من خلالها، في القرآن المجيد والسنة النبوية، إرساء الأبعاد التبيانية، والإجرائية، والتربوية، والحمائية، والتنظمية، للنموذج التوحيدي للمعرفة.

المحور السابع: البعد الوظيفي للنموذج التوحيدي للمعرفة

الهدف من هذا المحور تجلية القيمة الوظيفية للنموذج التوحيدي في صياغة الفلسفات والرؤى والمقاربات، وفي الإبداعات الأدبية، والفنية، والجمالية، ثم دوره في بناء مناهج فكرية ومنظومات قيمية.

وقد خلصت الورشة إلى **جملة من النتائج والتوصيات**، أهمها:

- التأكيد على المكانة المركزية التي يتعين أن يتبوأها الوحي، قرآنا كريما وسنة نبوية، من أجل بلورة نموذج توحيدي راشد للمعرفة.

- محورية استبانة المحددات المفاهيمية، والمنهاجية، والقيمية المعيارية للنموذج التوحيدي للمعرفة.
- العمل لتحقيق مزيد كشف مكونات الهندسة التنجيمية التي تَمَّ وفْقها بناء النموذج التوحيدي للمعرفة.
- مزيد بحث للكشف عن الأبعاد الإجرائية والوظيفية للنموذج التوحيدي للمعرفة في سياقنا الراهن؛
- إنشاء شبكة من الباحثين المهتمين بقضايا النموذج التوحيدي للمعرفة ليستمر البحث في المواضيع والقضايا ذات الصلة.
- مزيد بحث من أجل تجلية القيمة الوظيفية للنموذج التوحيدي في صياغة والرؤى، والمقاربات، والاستراتيجيات؛
- العمل لتأثيل الثمرات البحثية في مجال تجريد معالم ومراسم النموذج التوحيدي للمعرفة، من خلال مختلف المراكز البحثية، والوحدات العلمية، والمنابر العلمية المحكمة التابعة للرابطة المحمدية للعلماء.
- طبع أعمال الورشة وتوزيعها على نطاق واسع على غرار أعمال الورشات والندوات السابقة.



قراءة في مؤتمر

إعادة بناء الدراسات الإسلامية

الجامعة الأمريكية ـ بيروت

د. علاء كيالي
الجامعة الأمريكية ـ بيروت

تحمل قصة ابن طفيل الفلسفية (حيّ بن يقظان) أمثولة التلاقيبين حيّ بن يقظان العارف بالعقل، وبين آسال العارف بالرسالة. كما تحمل القصَّة أمثولة تلاقي حيٍّ بسلامان ومجتمعها الظاهريّ. ولعلَّ هذا التلاقي -بين حيٍّ العارف غير الناطق وآسال العارف الناطق من جهة، وبين حيّ والسائد المجتمعيّ من جهة أخرى- يفترض ضرورة الجمع بين علوم الأديان والعربية وآدابها والإنسانيات في الدراسات الإسلامية. غير أنَّقارئ الأقصوصة نظريًّا قد لا يُفكِّر بفاعليَّة هذا الجمع وتداعياته الفكرية على المتديِّن والأكاديميِّ والمتصوِّف والفقيه والأديب وعالم الاجتماع، ذلك أنَّابن طفيل لا يركِّز على أثر حيٍّ في مجتمع سلامان الذي رفض أيّ ترقٍّ عن الظاهر.



من هذا المنظار كان مؤتمر (نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية) والمُقامُ في الجامعة الأمريكية في بيروت على مدار



يومَي 28 و 29 أبريل\ نيسان نافذةً على هذا التلاقي ولكن بحلَّةٍ ثانية، حلَّةٍ أكاديمية جمعت علميًّا بين دارِسي شُخوص ابن طفيل الفلسفية؛ فقام على تنظيم المؤتمر الدكتور رضوان السيد الأستاذ الزائر في كرسي الشيخ زايد للدراسات العربية والإسلامية في الجامعة، والدكتور بلال الأرفه لي رئيس قسم اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى، والدكتور ساري الحنفي أستاذ علم الاجتماع.

قدَّمتْ للمؤتمر الدكتورة ناديا الشيخ عميدة كلية الآداب والعلوم في الجامعة والمتخصِّصة بالتاريخ الإسلامي؛ لتأكِّد على أهميَّة المؤتمر في خلق فضاءات جديدة لتخصُّص الدراسات الإسلامية؛ وذلك عبر النظر في آفاق (الثورات في العلوم الإنسانية والاجتماعية ودراسات الأديان من جهة، والأصوليات التي غيَّرت كلّ الرؤى عن الإسلام والمسلمين من جهة ثانية). هذه الآفاق، التي أحالتها الدكتورة ناديا الشيخ نظرًا في البقيَّة الباقية من (التقليد الكلاسيكيّ الاستشراقيّ) و(التقاليد الكلاسيكية للعلوم الإسلامية)، تدعونا مآلاتها في العقود الأربعة الماضية إلى (التمييز بين الأكاديميا من جهة، والثوران المستمر في الذهنيّات والتصرُّفات في زمن السيولة شبه الشاملة، وزمن وسائل الاتصال). ليكون لزامًا على الدراسين، حسب تعبير الدكتورة الشيخ، (الخروج من ثنائية العقل والنقل وتفكيك النصوص) إلى التفكُّر في معاني التاريخ وفي نُظُم بناء المناهج العلمية التدريسية وفي كيفية كتابة بحوثنا الأكاديمية. وتأتي دراسة التاريخ ومعانيه على هذه الدرجة من الأهمية في نظر الدكتورة الشيخ لما نراه من تحوُّل الحاضر إلى (حضورٍ للتاريخ)، دون اعتبارٍ عقلانيّ بالدرجة الأولى وأكاديميّ بالدرجة الثانية -إنْ صحَّ هذا الفصل-لـ(صيرورة الحقائق) وأهميتها الثقافية والتاريخية ودروسها المفهومية والمنهجية.

وقدَّم الدكتور رضوان السيد ورقة بحثيةسرد فيها تاريخ الدراسات الإسلامية منذ أبراهام غايغر (1810 ـ 1874) وحتى أنجيليكا نويفرت ووائل حلَّاق وهرلد موتسكي حاليًّا. وختمها الدكتور السيد بأطروحته التأسيسيَّة لإعادة البناء. فركَّز على أثر المستشرقين في درس القرآن والتاريخ الإسلامي،وتطوُّر الدراسات التاريخية مع نشر المخطوطات العربية، ودراسة تاريخ الإسلام وحضارته.ونشوء علوم كبرى كعلم الإسلام والتاريخ الثقافيّ للمسلمين، ليترك مؤتمر المستشرقين عام 1895 آثاره



في مشروعكتابة تاريخ الحضارة الإسلامية؛ فصدر (التاريخ الأدبي العربي) مع طه حسين وتلميذه شوقي ضيف،و(التاريخ السياسي) مع عبد الحميد العبادي وتلميذه حسن إبراهيم حسن، و(فجر الإسلام) و(ضحى الإسلام) و(ظهر الإسلام) مع أحمد أمين.ثمَّ ظهرت أطروحات (الأصالة والإبداع والاستقلال الحضاري)لتتمثَّل علميًّا سنة 1944 في كتاب مصطفى عبد الرزاق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية). لتطالب التيارات الإسلامية فيما بعد باستعادة شرعية الدولة. كما خرج بعض المستشرقين مثل وانسبور بأطروحة جمع القرآن بعد القرن الثالث وعدم موثوقيّة المصادر التاريخية العربية. فتحجَّمت الدراسات الإسلامية في الثمانينات حول سؤالَين: الأوَّل وهو الأطروحة الغربية: متى أُلِّف القرآن؟ والثاني وهو أطروحة التيارات الإسلامية: علاقة الدين بالدولة في الإسلام.

وبعيدًا عن هذه الموضوعات، رأى السيد آنذاك أنَّ الطرح الأهم يكون في درس (أزمنة الثقافة الإسلامية الوسيطة وحيواتها في الدين والاجتماع والتفكير السياسي). وبالتالي اعتماد (القراءة العقلانية النقدية للمفاهيم والمنظومات والمصطلحات). ويرى السيد أهميّة المنهج التأويليّ الذي يعمل (في نطاق حواريَّة النص والجماعة العالِمة والعامة في التاريخ)،ليملك بذلك (إمكانيات كبرى في إعادة بناء الدراسات الإسلامية)،لكون السردية التأويليّة (تقرأ التقليد في حيواته وانسداداته وتصدُّعاته بالمناهج الجديدة). يختم الدكتور السيد محاضرته بسرده لظواهر ثلاث يراها مؤسِّسة للدراسات الإسلامية اليوم. تتمثَّل الأولى بتطوُّر العلوم الإنسانية والاجتماعية وقراءة النصّ الدينيّ، مع (تصدّع سيطرة البنيويات والتفكيكيَّات في قراءات النص الدينيّ والنص التاريخيّ). وتتشكَّل الثانية من التراث الكلاسيكي الذي نملكه اليوم في المجالات جميعها، فعلينا النظر فيه ودراسته (وعدم تركه في أيدي أهل القطيعة والنصوصية المغلقة). أمَّا الظاهرة الثالثة فهي (انتشار المئات من الكهول والشباب العرب والمسلمين في معاهد وأقسام الدراسات الإسلامية في الغرب والشرق. وتسرُّب كثير منهم إلى الجامعات العربية والإسلامية). وأهميَّة هذا الجيل تكمن في جمعه بين معرفته بالتراث من جهة وحمله للمناهج والأدوات البحثية العلمية الجديدة من جهة أُخرى. لتنبِّئنا هذه الظواهر الثلاث بإمكانيّات واعدة تدعونا إلى (الإصرار والمتابعة من أجل استعادة القِوام والقِوامة).

وقد ضمَّ المؤتمر 35 باحثًا في مجالات الدراسات الإسلامية ومن تخصُّصات أكاديمية شتَّى. ونُظِّمت المحاضرات في سبع جلسات وعقب كلِّ جلسة حوارٌ بين المحاضرين والجمهور. كما جمع المؤتمر عددًا من مؤسَّسات وجامعات الدراسات الإسلامية فحاضر أساتذة من مؤسسات متعددة، وكذا جامعات عربية وغربية.

كما تميز المؤتمر مشاركة الرابطة المحمدية للعلماء في شخص فضيلة الأمين العام الأستاذ الدكتور أحمد عبادي، بورقة علمية تحت عنوان: «العلوم الإسلامية: بعض أهم الإشكالات وآفاق التجديد»، وكذا مشاركة رئيس مركز الدراسات القرآنية، الدكتور محمد المنتار، بورقة علمية تحت عنوان: «تطور المناهج في الدراسات القرآنية بين التنزيل والتأويل».

وقد كان المؤتمر فرصة لعرض دور الرابطة المحمدية في تجديد الدراسات الإسلامية، من خلال عمل مراكزها للدراسات والبحوث، ووحداتها العلمية، ومجلاتها المحكمة.

دارت الجلستان الأوليان على (التجديد في العلوم الشرعية) وطرحت موضوعات تعلَّقت باللاهوت السياسي السنيّ وتداعيات الاستبداد وضرورة الدولة الدستورية، وتجديد التفسير والمعاصرة، وتطوُّر مناهج الدراسات القرآنية. كما بحثت الجلسة الثانية منهجية تدريس الحديث وإعادة بناء علم أصول الفقه وثيولوجيا الأديان.

ودارت الجلسة الثالثة حول (ربط العلوم الشرعية مع العلوم الاجتماعية والإنسانية)، بما في ذلك من علاقة العلوم الاجتماعية بالعلوم الشرعية وسُبُل الوصل بينها، ومنهجيات مقاربة الإسلام في الدراسات المعاصرة. واهتمَّت الجلسة الرابعة بـ (إصلاح دراسات الدين: نماذج متعدِّدة في العالم). ونظرت في تطوُّر الدراسات الدينية الأكاديمية في الغرب مؤخَّرًا، والعلاقة بين العلوم الاجتماعية والدينية في الجامعة الإسلامية في ماليزيا، والتحديات الرئيسية للدراسات الدينية للمجتمع المسلم في فرنسا. ودرست الجلسة الخامسة مساعي بعض المؤسَّسات العربيَّة في (إصلاح دراسات الدين)، فكشفت عن أعمال الرابطة المحمَّدية ومنشوراتها في حقل الدراسات الإسلامية وتطوُّر ثيولوجيا الأديان في الدراسات الأكاديمية وفلسفة الدين

في الدراسات الإسلامية المعاصرة من المنظورَين الكلاميّ والتأويليّ وأخيرًا مستقبل التصوُّف في الدراسات الإسلامية.

بينما نظَّرت الجلسة السادسة لـ (تجديد الخطاب الدينيّ المعاصر) من خلال النظر في مركزية الفكر المقاصديّ وكيفية جعل (النسوية الإسلامية) فاعلة في الدراسات الإسلامية وتحديَّات (الأصالة والمعاصرة) في مناهج الجامعات العربية. وبحثت الجلسة السابعة والأخيرة في مقولة (كلُّ مجتهد مصيب) فأصولها وتداعياتها المعاصرة، وتجديد بناء دراسات التمويل الإسلامي، وأخيرًا النظر إلى الناحية الفقهية في النصوص الأدبية مع التنوخي أنموذجًا للبحث. وقد قدَّم الدكتور الأرفه لي ورقةً اختتمَ بها أعمال المؤتمر بعنوان (الفقه الإسلامي والأدب: التنوخي نموذجًا) ركّز فيها على دور الأدب كنافذة للمجتمعات الإسلامية في العصر الوسيط وكيفية الاستفادة منه لترميم معرفتنا بالقضاء والدعاوى. وقد التمسالأرفه لي في مقابلة له من الجامعة الأمريكية لعب دورها الأكاديمي والتحرُّريّ والنهضويّ في توظيف العلوم الإنسانية للقيام بنهضة فكرية وتشكيل منصَّة للتفكير في إعادة بناء حقل الدراسات الإسلامية شرقًا وغربًا، شمالًا وجنوبًا.

عرض المحاضرون -كلٌّ من موقعه الأكاديميّ والمحلِّيّ- رؤاهم نحو تخطِّي العقبات الأكاديمية وإعادة بناء الدراسات الإسلامية. وشملت المحاضرات محاولات جديدة لقراءة النص القرآنيّ وإعادة التأريخ للفكر الإسلاميّ وعرض بعض التجارب الأكاديمية للجامعات العربية والغربية في المجال. كما قدَّم المحاضرون مناهجهم في الدراسة وتوقُّعاتهم للسنوات القادمة واقتراحاتهم لتطوير المناهج الأكاديمية في تدريس العلوم الإسلامية، ونظرتهم لدراسات الأديان المقارنة وربط علوم السوسيولوجيا والتاريخ بالدراسات الإسلامية.

إنَّ هذه المشاريع الكبرى المؤسِّسة والمُقامة في الجامعة الأمريكية، في مجالات علمية عدَّة إسلامية وأدبية واجتماعية ولغوية، وفي سياقات عدَّة تاريخية وفكرية ونهضوية -تُنبِّئ بحركةً نهضوية نعايشها في الجامعة الأمريكية في بيروت عامَّة وفي كليات الإنسانيات وكلية الأدب العربي بشكل خاص. ونأمل أن نرى تمظهرها في سياقاتنا

المجتمعية والميدانية والسياسية والدينية والشعبية، ولذلك الظهور الميداني أن يبلغ بهذه المشاريع الإصلاحية ذروة فاعليَّتها، علَّ النظرية تستطيع تجاوز الحدود الورقية العلمية والعقلية النظرية إلى الخطابات الدينية، وعلَّ الأكاديميا الواعية تعمل على إيقاظ لاوعي الخطابات الدينية والسياسيّة والجماهيريّة وكشفها وإعادة تبنِّيها وبنائها.



أنباء التأويل

ذة. فاطمة المنير
المحررة المنفذة ـ مجلة التأويل

أولا ـ عروض مختصرة

• **مطارحات حول المجتمعات الإسلامية في سياق العولمة،** تأليف: أ. د. أحمد عبادي، منشورات كلية أصول الدين بتطوان، مطبعة الخليج العربي، ط.1، 1436هـ ـ 2014م، 78 صفحة.

يعدُّ هذا المُؤَلَّف في أصله درساً افتتاحياً للموسم الجامعي 2013/ 2014م ألقاه فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد عبادي، الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء في رحاب كلية أصول الدين بمناسبة احتفالها بذكرى مرور خمسين سنة على تأسيسها.

وقد ناقش الأستاذ الدكتور أحمد عبادي عدّة مطارحات حول قضايا العولمة في علاقتها بالمجتمعات الإسلامية، انكبت على بيان علاقة العولمة بالواقع، وعلاقتها بمراتب الوجود، مع الكشف عن قضية العولمة وعملية الانتقال من ضبط سلسلة الإدراك إلى شبكة التمثلات.



وقد سعى فضيلة الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء من خلال هذه الدراسة إلى تقديم نظر مستأنف لمسألة علاقة التماسك



الاجتماعي في عالمنا العربي بسلسلة الإدراك، وبشبكة التصورات. كما بيّن حفظه الله أن المجتمعات الإسلامية تتوفر على رؤية كلية للحياة والأحياء، ذات قوة اقتراحية بديعة في ظل العولمة الراهنة.

وبالإضافة إلى تقديم السيد عميد كلية أصول الدين بتطوان، ومقدمة المؤلِّف، تضمن الكتاب سبع مطارحات، وخاتمة.

وجاءت هذه المطارحات مُعنونة كالآتي: العولمة والواقع؛ والعولمة ومراتب الوجود؛ العولمة وعملية الانتقال من ضبط سلسلة الإدراك إلى بناء شبكة التمثلات؛ والعولمة والتأرجح الحضاري؛ ومن أنواع العولمة؛ والمجتمعات الإسلامية في ظل سياق العولمة: نحو نظر مستأنف إلى مسألة التماسك الاجتماعي في العالم العربي؛ وفي سياق العولمة.

وحرص الأستاذ الدكتور أحمد عبادي أن تكون هذه المطارحات، مقدمات ممهدات، تسهم في تزويد الناشئين من الباحثين والباحثات، بجملة من الآليات المنهاجية اللازمة لمقاربة موضوع العولمة في مختلف تمظهراتها.

• **نظرية المعرفة والسياق الكوني المعاصر: التكييفات المرجعية، والمستلزمات العلمية**، أعمال الندوة العلمية الدولية الثامنة التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 21 و22 شعبان 1436 هـ موافق لـ 09 و10 يونيو 2015م، سلسلة ندوات علمية (08)، تحرير: د. عبد السلام طويل، تنسيق: د. محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة - الرباط - المملكة المغربية، ط.1، 1437 - 2016م، 456 صفحة.

يتضمّن هذا الكتاب مجموعة من الدراسات البحثية الجادة والرصينة التي تصب في عمق موضوع الندوة العلمية «**نظرية المعرفة والسياق الكوني المعاصر: التكييفات المرجعية، والمستلزمات العملية**»، والتي شارك فيها نخبة متميزة من الباحثين المتخصصين، والخبراء المبرزين من دول عربية وإسلامية، ومختلف أنحاء العالم.

ويحتوي الكتاب على تقديم لفضيلة الأستاذ الدكتور أحمد عبادي، الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء، ومحاضرة افتتاحية بعنوان: «المعرفة والجماعة والمرجعية» للدكتور رضوان السيد، وخمسة محاور علمية محورية.



فالمحور الأول جاء بعنوان: «**نظرية المعرفة: المفهوم والتطور**» وشمل ثلاث دراسات، وهي: «مرحلة الختم وعلاقتها بوعي المرجع» للدكتور ناجي بن الحاج الطاهر، «من ابستيمولوجيا التعقيد إلى معرفية التوحيد: العقل المعرفي التوحيدي المعاصر ومجاوزة قلق الابستيمولوجيا الغربية» للدكتور شراف شناف، «التفكير الرياضي: نموذج للمعرفة العلمية» للدكتور محمود الحمزة.

أما المحور الثاني فيحمل عنوان: «**نظرية المعرفة: المرجعيات والسياقات**» تناول ثلاث دراسات، وهي: «الآفاق المعرفية للخيال: رؤية استئنافية» للدكتور عبد الصمد غازي، «المعرفة الصوفية والتأويل: المرجعية، النسق، والسياق» للدكتور محمد حلمي، «قراءة في النقاش الدائر حول القطع والظن في العلوم الإسلامية» للدكتور أنس وكاك.

والمحور الثالث فقد حمل عنوان: «**نظرية المعرفة بين مقتضيات النظر العلمي والتوظيف الأيديولوجي**» وضمّ أربع دراسات، وهي: «نظرية المعرفة عند ابن تومرت: قراءة في مخطوط كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة» للدكتور نصر عارف، «الأساس الفلسفي للتاريخية وأثره على الموقف من ثبوت الوحي في الفكر الحداثي العربي» للدكتور عبد الله بن محمد القرني، «موقف الأستاذ جورج سارتون من تاريخ العلم العربي: رؤية ابستيمولوجية» للدكتور ماهر عبد القادر محمد علي، «المعرفة أزمة إبداع..أم أزمة حضارة؟» للأستاذ أحمد ديدي.

والمحور الرابع فيقع تحت عنوان: «**البعد الوظيفي لنظرية المعرفة**»، واشتمل على ثلاث دراسات، وهي: «نظرية المعرفة التربوية: من وجهة نظر إسلامية» للدكتور مصطفى الزباخ، «الوظيفة الاجتماعية للمعرفة» للأستاذ عبد الله هيتوت، «نظرية المعرفة وعلم فقه العمران» للدكتور خالد عزب.

أما المحور الخامس والأخير؛ جاء معنوناً بـ «**نحو منهج لبناء نظرية للمعرفة انطلاقا من الوحي (قرآنا وسنة)**»؛ والذي ضمّ ست دراسات، وهي: «إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والنموذج المعرفي» للدكتور معز السالمي، «نظرية المعرفة ومسؤولية العارف في المنظور الإسلامي» للأستاذ عبد السلام محمد الأحمر، «القرآن الكريم ومنهجيته المعرفية البديلة» للدكتور محمد الناصري، «المحددات المنهاجية المعرفية في



القرآن المجيد» للدكتورة نعيمة لبداوي، «نظرية المعرفة عند الشاطبي: دراسة في منهج تكامل العلوم وتداخلها: قضايا ونماذج» للدكتور إدريس التركاوي، و

«The Quest for A New Theory of Islamic Knowledge In South Asia» Dr .Muhammad Khalid Masud.

• **الفكر العربي الإسلامي: من تأويليّة المعنى إلى تأويليّة الفهم**، تأليف: د. مختار الفجاري، عالم الكتب الحديث ـ إربد، جدار للكتاب العالمي ـ عمان، ط.1، 1430هـ ـ 2009م، 326 صفحة.

يحتوي هذا الكتاب لمؤلفه مختار الفجاري (وهو أستاذ الحضارة بجامعة 7 نوفمبر بقرطاج) على مجموعة من الدراسات والمقالات التي نشر البعض منها في مجلات ودوريات مختلفة، وبعضها الآخر كُتب للمشاركة في بعض الندوات.

ويجمع بين هذه الدراسات وحدة المنهج والموضوع في الآن نفسه؛ الشيء الذي جعل هذا البحث، يحاول من ناحية منهجية صرفة أن يطبّق ما استقر لدى الكاتب من فهمٍ لنظريّة الفهم المنبثقة عن التأويلية على نصوص عربية قديمة وحديثة، ذات صلة كبيرة بالتفسير والتأويل.

ويسعى مختار الفجاري من خلال هذا البحث إلى المساهمة في إنشاء تأويلية تطبيقية في الثقافة الإسلامية، وصنّف هذه الدراسات إلى صنفين؛ **صنف خاص** بتأويلية المعنى في التراث، **وصنف خاص** ببعض مظاهر تأويلية الفهم في الفكر العربي المعاصر.

ويتألف هذا الكتاب من مقدمة عامة، وسبعة فصول تحمل العناوين التالية: التفسير القرآني من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم (من أجل تأويلية للفهم في التفسير القرآني)؛ ومن أجناس الخطاب الفكري القديم (المناظرة وتأويلية التمركز المنطقي عند العرب)؛ والغزالي بين «معنى» الموت وموت «المعنى»؛ والمبادئ الأساسية لتأويلية المعنى عند الصوفية (أصول مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزّل) للحيرالي؛ وتأويلية المعنى في الحكاية الفلسفية (جزيرة المعنى عند ابن طفيل)؛



وتأويلية الفهم في الفكر العربي المعاصر (نقد العقل العربي الإسلامي بين الجابري وأركون)؛ والتأويلية الأنسنية عند أركون (قراءة في كتاب «الأنسنة والإسلام»).

• **أفق التأويل في الفكر الإسلامي: بحث في المرتكزات والتحوّلات والبدائل**، تأليف: د. محمد حمزة، دار محمد علي للنشر ـ تونس، مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت، ط.1، 2011م، 384 صفحة.

يتناول هذا الكتاب موضوع أفق التأويل في الفكر الإسلامي، حيث حاول المؤلف (وهو أستاذ جامعي يدّرس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس) الإجابة على مجموعة من التساؤلات المتصلة بمسألة التأويل في الفكر الإسلامي.

وتقوم خطة الكتاب على تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة، فالباب الأول خصصه المؤلف للبحث في «**أسس مشروعيّة مؤسّسة التأويل الرسميّة**» اعتمادا على مقدّمات بعض التفاسير القرآنية وعلى بعض الأنواع التي ضمّتها مدونة علوم القرآن؛ بيّنها في ثلاثة أسس، وهي: سيادة العالم/ المفسّر، وسيادة نص التفسير، وتثبيت السيادة.

أما الباب الثاني «**الخطاب التفسيري في العصر الحديث: التحولات والمآزق**» فقد خصصه لدراسة تحوّلات الخطاب التفسيري في العصر الحديث، ودراسة مآزق التفسير القرآني التقليدي في العصر الحديث، وذلك في فصلين وهما كالتالي: في التحوّلات، في المآزق.

أما الباب الثالث والأخير؛ جاء بعنوان «**نحو تأويلية جديدة: الواقع والآفاق**» اهتم فيه الكاتب بطرح آفاق تأويلية بديلة في الفكر الإسلامي الحديث تتجاوز العوائق التي تحول دون تحديث مناهج قراءة النص الديني عموما، والنص القرآني على وجه الخصوص، وتناول فيه ثلاثة فصول، وهي كالآتي: في الحداثة المبتورة وتثبيت النص القطعي، وفي نقد سيادة النص القطعي، وآفاق تأويلية بديلة.

• **مسؤولية التأويل**، تأليف: د. محمد ناصف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام ـ مصر، ط.1، 1425هـ ـ 2004م، 301 صفحة.



يناقش هذا الكتاب عدة إشكالات حول قضية «مسؤولية التأويل» في عصر يراه المُؤلف (وهو الدكتور مصطفى ناصف، حاصل على دكتوراه في البلاغة من جامعة عين شمس 1952م) يمرح بلا رقيب، وأن الكثير من الباحثين تجاهلوا مسؤولية التأويل، وظنوا أنه عمل يختلف باختلاف أطوار الثقافة دون مراجعة ولا تمحيص ولا تفكر، فيما ينبغي أن يكون (كما جاء في مقدمة الكتاب).

وتتألف محتويات هذا الكتاب من مقدمة موجزة وعشرة فصول متتالية تحمل العناوين الآتية، وهي: الثقافة العربية والتأويل؛ ومبادئ ومراجعات؛ وتجديد التفسير؛ وحياة الألفاظ (1)؛ وحياة الألفاظ (2)؛ ومفهوم اللغة بين الأمس واليوم؛ وكلمة العلم؛ وتكامل المعجم القرآني وتحرير الوعي؛ والنزاع بين الدلالة الحرفية والدلالة المجازية؛ وإنجازات ومخاوف.

وقد تناول المؤلف في الفصول الثلاثة الأولى الفكرة المحورية للكتاب، حيث بيّن مكانة التأويل في الثقافة العربية، وناقش عدة مواضيع هامّة كالعلاقة الوثيقة بين الأفكار واللغة التي يقوم عليها النص الروحي، والكلمات والسياقات، والتفسير بالصور، والتفسير الموضوعي، وتعدد المفهومات، والاستعمال الواحد للقرآن الكريم...، أما الفصول الأخرى من الكتاب فقد جاءت مبيّنة لما تناوله المؤلف في الفصول السابقة. باستثناء الفصل الأخير الذي جاء كخاتمة للكتاب؛ وخلص فيه الدكتور مصطفى ناصف إلى عدة استنتاجات منها؛ الدعوة للرجوع إلى القرآن الكريم، وعدم إغفال التفسيرات القديمة لما تحتوي عليه من بحوث دقيقة وعميقة، وأنها تحتاج إلى قراءة ثانية تلائم الفكر الحديث، وأن البحث عن الإضافة أوْلى من البحث عن ثغرات المفسرين. وأضاف إلى أن التأويل إسهام في تحقيق الوعي الناضج وحصانة الثقافة القومية واسترداد الفاعلية، وإحياء ذهن المسلم وتحفيزه، وتذكيره برسالته...

• **جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور**، لزهر عقيبي، منشورات ضفاف ـ لبنان، دار الأمان ـ المغرب، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، ط.1، 1433هـ ـ 2012م، 270 صفحة.



يحاول الُمؤلف لزهر عقيبي (وهو كاتب جزائري) من خلال هذا البحث؛ أن يجيب عن عدة تساؤلات محورية كطبيعة العلاقة بين الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور؟ وكيف رتب هذه العلاقة؟ وما أهميتها في فلسفته؟ وكيف نتلقى في سياق فلسفتنا العربية والإسلامية فلسفة التأويل المبنية على جدل الفهم والتفسير عند ريكور؟

وتتضمن محتويات هذا الكتاب مقدمة وأربعة فصول؛ تناول في الفصل الأول «إشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير في الهرمينوطيقا»، وطرح فيه المُؤلف مفهوم ريكور للهرمينوطيقا، وإشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير.

وتناول في الفصل الثاني «طبيعة العلاقة بين الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور»، موّضحاً مفهوم الخطاب ومحور التأويل، وطبيعة الفهم والتفسير، وجدلية الفهم والتفسير.

وناقش الفصل الثالث «موقع الجدل بين الفهم والتفسير في فلسفة ريكور»، من خلال بيّان الأهمية العامة لجدل الفهم والتفسير، وأهمية الهرمينوطيقا لجدل الفهم بالتفسير، وجدل الفهم والتفسير في الأنثروبولوجيا الفلسفية.

أما الفصل الرابع والأخير؛ فقد تناول «ملامح العلاقة الجدلية بين الفهم والتفسير في التطبيق» من خلال أمثلة مختلفة تناولها بول ريكور كالنص الديني، والحكايات الخالية، والاستعارة، والعلوم الإنسانية، والترجمة.

ثانيا. كتب التأويل

- **إشكالية التأويل عند ابن رشد: دراسة تحليلية**، نظير محمد النظير عياد، دار الآفاق العربية،القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، 2015م.
- **أصول الخطاب النقدي الغربي والعربي دارسة تأويلية تفكيكية**، لصحف حياة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2018م.
- **البيان القرآني في الآي المتشابه: نماذج مختارة من كتاب ملاك التأويل**، محمد فاضل صالح السامرائي، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 2016م.

- **تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان**، أبي الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، تحقيق: ناصر محمدي، دار الآفاق العربية، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، 1436هـ ـ 2015م.
- **التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي: دراسة مقارنة**، سرحان بن خميس، دار الأيام، الطبعة الأولى، 2017م.
- **تأويل القرآن بين الصوفية والفقهاء «القشيري وابن تيمية نموذجين»**، محمد عبد المعز، دار مصر العربية،
- **تأويل النص الشرعي**، قحطان عبد الرحمن الدوري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2017م.
- **التأويل بين اللغة والكلام: مقاربة لإعجاز القرآن الكريم**، حسن عاشور، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2017م.
- **التأويل والتوجيه في ضوء تعارض الأدلة ـ دراسة تقويمية**، محمد راضي محمد علي، الطبعة الأولى، 2017م.
- **تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر**، محمد شوقي الزّين، **منشورات الاختلاف ـ الجزائر، منشورات ضفاف ـ بيروت، دار الأمان، الرباط ـ المغرب**، الطبعة الثانية، 1436هـ ـ 2015م.
- **التأويلية**، تأليف: جان غروندان، ترجمة، تحقيق: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ـ لبنان، السلسلة: نصوص، الطبعة الأولى، 2017م.
- **الترجمة ـ الهيرمينوطيقا ـ الاستيطيقا؛ دروس في طبيعة القول الفلسفي بين النقل والتأويل**، محمد شوقي الزين، سلسلة: دفاتر إخوان الصفا، منشورات مدارج، الطبعة الأولى، 2017م.
- **الترجمة النقدية التأويلية: ترجمة الكتب المقدسة**، حفناوي بعلي، دار اليازوري العلمية، عمان ـ الأردن ، الطبعة الأولى، 2017م.



- **التصوف وفضاءات التأويل قراءة نقدية**، عبد الله خضر حمد، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، الطبعة الأولى، 2017م.
- **تطور دلالة المفاهيم بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، الحقل المعرفي نموذجا، تأليف**: د. البشير فالح، سلسلة مفاهيم ومصطلحات (2)، الصادرة عن مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء ـ دار الأمان ـ الرباط، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م.
- **تفسير النسفى.. المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى، ترجمة، تحقيق: أحمد جاد، شركة القدس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017م.
- **حدود التأويل.. قراءة في مشروع امبرتو ايكو النقدي**، وحيد بن بوعزيز، الدار العربية للعلوم ناشرون ـ منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2008م.
- **حديث القرآن عن التفسير والتأويل**، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس ـ الأردن، الطبعة الأولى، 2017م.
- **الخطاب النقدي: التراث والتأويل**، محمد عبد الباسط عيد، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان ـ بيروت، بالاشتراك مع: النادي الأدبي بمنطقة الباحة، الطبعة الأولى، 2017م.
- **درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز**، أبي عبد الله محمد بن عبد الله، مكتبة الصفا ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 2017م.
- **الدّرس المصطلحي للقرآن الكريم: بين التّأصيل والتّطوير**، فريدة زمرد، سلسلة مفاهيم ومصطلحات قرآنية (2)، الصادرة عن مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء، دار الأمان ـ الرباط، الطبعة الأولى، 1439هـ ـ 2018م.
- **الذاكرة والمتخيل نظرية التأويل عند غاستون باشلار**، أحمد عويز، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017م.

- **رسالة في تأويل آيتين مشكلتين**، بيان محمد، دار غيداء، عمان ـ الأردن، الطبعة الأولى، 2017م.

- **الرمزية والتأويل في فكر الشيخ محيي الدين ابن عربي**، بكري علاء الدين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017م.

- **الرمزية والتأويل**، تأليف: تزفيتان تودوروف، تقديم: إسماعيل الكفري، ترجمة وتحقيق: إسماعيل الكفري، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع ـ دمشق، الطبعة الأولى، 2017م.

- **فلسفة التأويل التاريخي**، رائد عبد الجليل محمد العواوده، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، الطبعة الأولى، 2016م.

- **في معنى التاريخ عند نتيشة: سؤال الأصل ومشروع التأويل**، مراد قواسمي، دار اليازوري العلمية، الطبعة الأولى، 2016م.

- **قانون التأويل، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي**، ترجمة، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، السلسلة: من تراث الكوثري، الطبعة الأولى، 2017م.

- **القرآن الكريم بين ترتيب المصحف وترتيب النزول**، تأليف: د. سعيد بوعصاب، سلسلة دراسات قرآنية (2)، الصادرة عن مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء ـ دار الأمان ـ الرباط، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م.

- **قضية التأويل في الفكر العربي المعاصر**، محمد علوش، صفحات للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2017م.

- **المرجعيات اليهودية والمسيحية في ترجمات معاني القرآن الكريم**، «Jewish and Christian Frameworks in the Translations of the Holy Quran»، تقديم وتنسيق: الأستاذة سعاد الكتبية وآخرين، أعمال مهداة إلى



الدكتور أحمد شحلان، دار عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، سلسلة: الترجمة والمعرفة، العدد: 9، 2018م.

- **معرفة المعروف: تحولات التأويلية من شلايرماخر الى ديلتاي**، فتحي إنقزو، سلسلة: التأويليات، مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2017م.
- **من التفكيك إلى التأويل**، عبد المنعم عجب الفيا، دار نينوى ـ دمشق، الطبعة الأولى، 2017م.
- **مناهج التأويل في الفكر الأصولي: دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة**، إسماعيل نقاز، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م.
- **النص والتأويل**، أحمد عمار مداس، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017م.
- **الهيرمنيوطيقا النقدية: مشروعية العقل التواصلي**، محمود خليف خضير الحياني، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، منشورات ضفاف بيروت، الطبعة الأولى، 1437هـ ـ 2016م.

ثالثا ـ مقالات ودراسات

- **أثر الإمام الجويني (478هـ) في الفكر الأشعري بالمغرب من خلال نظم أبي الحجاج يوسف بن موسى الضرير (520هـ)**، د. إدريس الفاسي الفهري، كتاب أعمال الملتقى الدولي الأول «**الفكر الأشعري بالمغرب خلال مرحلتي التأسيس والتّرسيم: المؤثرات المشرقية والخصوصيات المحلية**» المنعقد بتطوان بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الإمام أبي ذر الهروي (ت435هـ) من تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء ممثلة في مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية وبالتعاون مع كلية أصول الدين بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 17 ـ 18 جمادى الأولى 1435هـ الموافق لـ 19 ـ 20 مارس 2014م، تنسيق: جمال



علال البختي، تقديم: أحمد عبادي، ومحمد التمسماني، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م، ص: 181 ـ 209.

- **الأصول النحوية والصرفية في تأويل القرآن ـ معاني القرآن وإعرابه للزجاج أنموذجاً**، د. عبد الله بن سرحان القرني، كتاب أعمال الندوة الدولية الأولى «**أصول البيان في فهم الخطاب القرآني وتأويله**» التي نظمها مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء التي انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 05و06 ربيع الأول 1437هـ ـ 16 و17 من ديسمبر 2015م، ط.1، 1439هـ ـ 2018م، ص: 193 ـ 237.

- **بين أيدي «البيان» و«الخطاب» و«النّصّ» و«التفسير» و«التأويل» ـ نحو ضبط أوّلي للمفاهيم والمصطلحات**، عبد القادر سلامي، كتاب أعمال الندوة الدولية الأولى «**أصول البيان في فهم الخطاب القرآني وتأويله**» التي نظمها مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء التي انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 05و06 ربيع الأول 1437هـ ـ 16 و17 من ديسمبر 2015م، ط.1، 1439هـ ـ 2018م، ص: 69 ـ 83.

- **التأثر والتأثير بين المعنى والصنعة النحوية عند ابن جرير الطبري في تفسيره**، د. عبد الله بن محمد بن جار الله النغيمشي، كتاب أعمال الندوة الدولية الأولى «**أصول البيان في فهم الخطاب القرآني وتأويله**» التي نظمها مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء التي انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 05 و06 ربيع الأول 1437هـ ـ 16 و17 من ديسمبر 2015م، ط.1، 1439هـ ـ 2018م، ص: 323 ـ 365.

- **تأثير الغزالي في الفكر الكلامي المغربي من خلال التأليف المنطقي: دراسة تحليلية مقارنة في كتاب «أسهل الطرق إلى فهم المنطق» للماجري**، ذ. الحسين حران،



كتاب أعمال الملتقى الدولي الأول «**الفكر الأشعري بالمغرب خلال مرحلتي التأسيس والتّرسيم: المؤثرات المشـرقية والخصوصيات المحلية**» المنعقد بتطوان بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الإمام أبي ذر الهروي (ت435هـ) من تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء ممثلة في مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية وبالتعاون مع كلية أصول الدين بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 17 ـ 18 جمادى الأولى 1435هـ الموافق لـ 19 ـ 20 مارس 2014م، تنسيق: جمال علال البختي، تقديم: أحمد عبادي، ومحمد التمسماني، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م، ص: 211 ـ 244.

- **التأويل بين المفسرين واللسانيين**، خالد بن سليمان القوسي، كتاب أعمال الندوة الدولية الأولى «**أصول البيان في فهم الخطاب القرآني وتأويله**» التي نظمها مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء التي انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 05و06 ربيع الأول 1437هـ ـ 16 و17 من ديسمبر 2015م، ط.1، 1439هـ ـ 2018م، ص: 21 ـ 67.
- **تجليات التَمَثُّل والتَمَيُّز في الدرس الأشعري بالمغرب محاولة في التأصيل**، د. محمد الهاطي، كتاب أعمال الملتقى الدولي الأول «**الفكر الأشعري بالمغرب خلال مرحلتي التأسيس والتّرسيم: المؤثرات المشـرقية والخصوصيات المحلية**» المنعقد بتطوان بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الإمام أبي ذر الهروي (ت435هـ) من تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء ممثلة في مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية وبالتعاون مع كلية أصول الدين بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 17 ـ 18 جمادى الأولى 1435هـ الموافق لـ 19 ـ 20 مارس 2014م، تنسيق: جمال علال البختي، تقديم: أحمد عبادي، ومحمد التمسماني، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م، ص: 881 ـ 900.
- **التوجيه النحوي للشّاذ في لغة القرآن الكريم ـ المتبوع منه والمدفوع ـ**، د. نصر الدين وهابي، كتاب أعمال الندوة الدولية الأولى «**أصول البيان في فهم الخطاب**

القرآني وتأويله» التي نظمها مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء التي انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 05و06 ربيع الأول 1437هـ ـ 16 و17 من ديسمبر 2015م، ط.1، 1439هـ ـ 2018م، ص: 239 ـ 283.

- **الذخائر المعرفية والبصائر الكونية: قراءة ابستيمولوجية تركيبية في الأنساق التمثيلية للحركة وتأويليات الوجهة**، د. شراف شناف، العدد التاسع من سلسلة الندوات العلمية الدولية للرابطة المحمدية للعلماء، ط.1، مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط، 1439هـ ـ 2017م، ص:

- **سيادة الأشعرية في بلاد المغرب ورد الفعل الفلسفي ـ ابن رشد نموذجا ـ**، د. مرزوق العمري، كتاب أعمال الملتقى الدولي الأول «**الفكر الأشعري بالمغرب خلال مرحلتي التأسيس والتّرسيم: المؤثرات المشرقية والخصوصيات المحلية**» المنعقد بتطوان بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الإمام أبي ذر الهروي (ت435هـ) من تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء ممثلة في مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية وبالتعاون مع كلية أصول الدين بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 17 ـ 18 جمادى الأولى 1435هـ الموافق لـ 19 ـ 20 مارس 2014م، تنسيق: جمال علال البختي، تقديم: أحمد عبادي، ومحمد التمسماني، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م، ص: 237 ـ 764.

- **قراءة الوحي بين الثابت والمعهود، ورهان التأويل وبصائر الوجود**، د. أنس وكاك، العدد التاسع من سلسلة الندوات العلمية الدولية للرابطة المحمدية للعلماء، ط.1، مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط، 1439هـ ـ 2017م، ص:

- **مساهمة المتكلمين الأشعرية بالمغرب في الرد على مقالات الفلاسفة ـ تجربة أبي الحجاج يوسف المكلاتي من خلال كتاب لباب العقول ـ**، ذ. زهير أولحاج، كتاب أعمال الملتقى الدولي الأول «**الفكر الأشعري بالمغرب خلال مرحلتي التأسيس والتّرسيم: المؤثرات المشرقية والخصوصيات المحلية**» المنعقد بتطوان بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الإمام أبي ذر الهروي (ت435هـ) من تنظيم الرابطة



المحمدية للعلماء ممثلة في مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية وبالتعاون مع كلية أصول الدين بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 17 ـ 18 جمادى الأولى 1435هـ الموافق لـ 19 ـ 20 مارس 2014م، تنسيق: جمال علال البختي، تقديم: أحمد عبادي، ومحمد التمسماني، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م، ص: 989 ـ 1015.

- **النحو العربي والبيان القرآني ـ قراءة في حدود الكفاية الوصفية وآفاقها ـ**، د. عدنان أجانة، كتاب أعمال الندوة الدولية الأولى «**أصول البيان في فهم الخطاب القرآني وتأويله**» التي نظمها مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء التي انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 05و06 ربيع الأول 1437هـ ـ 16 و17 من ديسمبر 2015م، ط.1، 1439هـ ـ 2018م، ص: 285 ـ 321.

- **النَسَق والبنية في دراسة النّص القرآني واستجلاء بيانه**، د. عبد الرحمن بودرع، كتاب أعمال الندوة الدولية الأولى «**أصول البيان في فهم الخطاب القرآني وتأويله**» التي نظمها مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء التي انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 05و06 ربيع الأول 1437هـ ـ 16 و17 من ديسمبر 2015م، ط.1، 1439هـ ـ 2018م، ص: 401 ـ 426.

- **نقد أبي الوليد للأشاعرة لدى الرشديات الإسبانية المعاصرة**، ذ. محمد بلال أشمل، كتاب أعمال الملتقى الدولي الأول «**الفكر الأشعري بالمغرب خلال مرحلتي التأسيس والتّرسيم: المؤثرات المشرقية والخصوصيات المحلية**» المنعقد بتطوان بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الإمام أبي ذر الهروي (ت435هـ) من تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء ممثلة في مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية وبالتعاون مع كلية أصول الدين بتطوان، يومي الأربعاء والخميس 17 ـ 18 جمادى الأولى 1435هـ الموافق لـ 19 ـ 20 مارس 2014م،

تنسيق: جمال علال البختي، تقديم: أحمد عبادي، ومحمد التمسماني، الطبعة الأولى، 1438هـ ـ 2017م، ص: 817 ـ 870.

رابعاً ـ ملتقيات، وندوات، ومؤتمرات

- **الاتجاهات الغربية المعاصرة في الدراسات القرآنية إشكالية الموضوعية والتحيز: رؤية معرفية**، مؤتمر دولي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة قطر، وذلك يومي 2 و3 ماي 2018م.
- **إشكاليات ترجمة النصوص المقدسة**، يوم دراسي من تنظيم جامعة حسيبة بن بوعلي ـ الشلف ـ كلية الآداب والفنون ـ قسم اللغة العربية، وذلك يوم 24 سبتمبر 2018م.
- **التبسيط العلمي والترجمة**، ملتقى وطني من تنظيم معهد الترجمة جامعة أحمد بن بلة وهران 1، وذلك يوم 27 فبراير 2017م بجامعة أحمد بن بلة وهران 1.
- **تداولية المعنى في التراث اللغوي العربي: أسئلة التأصيل وآفاق التحديث**، مؤتمر علمي من تنظيم مركز الكِنْدِي للترجمة والتدريب بالتعاون مع مختبر الترجمة وتكامل المعارف بجامعة القاضي عياض بمراكش، وذلك يومي 17 و18 أبريل 2018م.
- **الترجمة وإشكالات المثاقفة**، يوم دراسي من تنظيم جامعة الجزائر 2 ـ معهد التّرجمة، وذلك يوم 19 فبراير 2018م.
- **جدل المتخيّل والتّأويل**، ندوة دوليّة علميّة من تنظيم مخبر المناهج التأويليّة (METINT)، ومخبر الدراسات والبحوث المتعدّدة المجالات والمقارنة (LERIC)، ووحدة البحث في المتخيل (URIMA) بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، ووحدة الدّراسات السّرديّة بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة، بتعاون مع الجمعيّة التونسيّة للدراسات المتوسّطيّة (ATEM)، وذلك أيّام 22 و23 و24 مارس 2018م بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس ـ تونس.



- **جهود ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية: الواقع والأفاق**، ملتقى دولي من تنظيم جامعة الأميري عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة الجزائر، وذلك أيام 19و20 رجب عام 1438 هجري الموافق لـ 16و17 أبريل 2017م.
- **الخطاب القرآني وتحديات الترجمة**، ندوة دولية من تنظيم كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك بالدار البيضاء، ومختبر الفكر الإسلامي والترجمة، ومختبر الدراسات المغربية الأمريكية، وذلك 9 ماي 2018م.
- **سلطة النّص وحدود التّأويل**، مؤتمر دولي من تنظيم جامعة البليدة2 ـ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وذلك يومي 4 ـ 5 ديسمبر 2018م.
- **سلطة النّص وحدود التّأويل**، مؤتمر دولي من تنظيم مخبر الدراسات النقدية والأدبية ــ جامعة البليدة 2 ــ الجزائر، وذلك يومي 4 و 5 دجنبر 2018م.
- **في الحاجة إلى التأويل**، مؤتمر علمي من تنظيم مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية ومركز دراسات الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والترجمة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان (جامعة عبد المالك السعدي)، وذلك يومي 25 ـ 26 أبريل 2018م بقاعة العميد محمد الكتاني بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان ـ جامعة عبد المالك السعدي.
- **كيف نقرأ الفلسفة؟ رؤى إبداعية في هيرمينوطيقا الزمن**، المؤتمر السنوي الدولي الرابع من تنظيم قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية ـ جمهورية مصر العربية، وذلك يومي 7 ـ 8 نونبر 2018م، بقاعة المؤتمرات بكلية الآداب جامعة الإسكندرية.
- **المرجعيات اليهودية والمسيحية في ترجمات معاني القرآن الكريم**، المؤتمر الدولي الخامس من تنظيم مركز الكندي للترجمة والتدريب بالتعاون مع مختبر الترجمة وتكامل المعارف بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ مراكش، وقسم اللغة العربية والترجمة في جامعة لوفان ببلجيكا والجمعية المغربية للدراسات الشرقية، وذلك يومي الثلاثاء والأربعاء 20 ـ 21 فبراير 2018م على الساعة الثامنة والنصف صباحا بقاعة المحاضرات فندق الأندلس ـ مراكش.

- **مؤتمر الإسلام والتأويل الثاني: واقع العالم الإسلامي في القرن الواحد والعشرين**، مؤتمر دولي من تنظيم كلّيّة الإلهيّات، جامعة إينونو ـ تركيا، وذلك يومي 2 ـ 3 ماي 2018م.
- **المؤتمر الدولي الاتجاهات المعاصرة في تفسير القرآن الكريم، عرضٌ ونقدٌ**، مؤتمر دولي من تنظيم كلية الشريعة ـ جامعة الخليل ـ فلسطين، وذلك يوم الخميس 5 أبريل 2018م.
- **النص وحدود التأويل**، ندوة دولية من تنظيم فريق البحث في التنوع الثقافي واللساني التابع لمختبر البحث العلمي والتربوي في العالم المتوسطي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بمكناس، وذلك يوم 9 ماي 2018م.



الاستشراق في الدراسات الشرقية؟
الدراسات القرآنية أنموذجا[1]

تأليف: أنجليكا نويفرت [2]

ترجمة: بدر الحاكيمي
باحث بسلك الدكتوراه بمؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط ـ المغرب
مهتم بالدراسات القرآنية الغربية

أولا ـ الاستشراق في الدراسات القرآنية؟



ما الإشكال المطروح في الدراسات القرآنية؟ هل هو البحث عن فهم لنص القرآن بالطريقة التي فهمه بها محمد؟ أم البحث عن

1. عنوان المقالة ومصدرها:
- «**Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point**», Journal of Qur'anic Studies, Vol. 9. No. 2 (2007), pp. 115- 127.

2. أنجليكا نويفرت أستاذة الدراسات العربية والقرآنية بجامعة برلين الحرة بألمانيا. ولدت في الرابع من شهر نونبر سنة 1943م بمدينة نونبرغ (Nienburg). درست الدراسات العَربية والإسلامية، والسيميائية، والفيلولوجيا الكلاسيكية، واللغات السامية في جامعات مختلفة. تُعنى بالأدب العربي القديم والحديث في الجزء الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، والشعر والأدب المتعلق بالصراع الإسرائيلي الفلسطيني. وتعد رائدة من رواد البحث في الدراسات القرآنية منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي إلى اليوم. وتعتبر الأب الروحي لمشروع «الموسوعة القرآنية» (Corpus Coranicum) الطويل المدى في أكاديمية برلين ـ براندنبورغ للعلوم والإنسانيات. حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة غوتنغن (Gottingen) عام 1972م، وتقلدت جملة من الوظائف، وأشرفت على مجموعة من المشاريع العلمية، وتوجت مجهوداتها بمجموعة من الجوائز، ولها العشرات من الدراسات والمقالات، نذكر منها:





النص الأصلي؟ أم البحث عن فهم للقرآن بالطريقة التي فهمه بها القراء المتأخرون، المسماة بنظرية استجابة القارئ؟ أم أنها لا تزال تبحث عن شيء آخر؟ يبدو أن المشكل الذي يعيقُ الدِّراساتِ القرآنية الغربية حاليا يتجلى ـ وربما يُحَلُّ ـ في الحكاية الشهيرة عن هنود تخوانا (Tijuana)[3]: «يدفع رجل كل يوم عربة يدوية مليئة بالرمل عبر حدود تخوانا مدة ثلاثين عاما. وفي كل صباح يبحث مفتش الجمارك في الرمل، غير أنه لم يستطع أن يكتشف أي بضاعة مهربة. وقد ظل بطبيعة الحال، مقتنعا بأنه يتعامل مع مهرب. وفي يوم تقاعده من الوظيفة، سأل المهربَ أن يبوحَ له بما كان يُهربه، وكيف كان يفعل ذلك. فقال: «العرباتُ اليدويةُ؛ لقد كنت أُهَرِّبُ العرباتِ اليدويةَ، طبعا».

أذكر هذه النكتةَ المضحكةَ لسببين اثنين: **أولهما**؛ أَوَدُّ أن أقولَ أنه يتعين على علماء القرآن أن لا يبحثوا عن فهم صحيح خاص للنص والذي يقتضي فهما آخر خاطئا، بل البحثُ في **النص ذاته** مثل وسيلة نقل (عَرَبة) يعكس عملية حوارية. **ثانيهما**؛ سَوف أُشِيرُ إلى أن هؤلاءِ المفتشين في الحدودِ العلمية، الذين لا زالوا يهيمنون على مناهجنا، لم يفرضوا قواعدهم ـ أو يحددوا أهدافهم ـ بتحيز أيديولوجي فحسب، بل يفرضونها، كما سنرى، باهتمام بالغ بهوياتهم السياسية الخاصة.

أريد أن أشير إلى أن الدراساتِ القرآنيةَ ليست على بينة بمناهجِ الدراساتِ الدينيةِ كما هي ممارسةٌ حديثًا على المستوى العالمي، بل لا تزال تتبع جملةً من المناهج المحدودة والانتقائية التي تهدف إلى أن تكون جوهريةً في موقفها تُجاهَ القرآن. ففي التسعينياتِ من القرن الماضي تأَسَّفَ عزيز العظمة على أن القرآن لم يخضع نسقيا لجملة من الخطوات المنهجية المُتَّبَعة في الدراسات الكتابية، ولم يتصور أيَّ سببٍ لهذا الفشلِ سوى الموقف

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin and New York: walter de gruyter, 1981.
Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, Berlin: Insel Verlag, 2010.
Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text, Oxford: OUP, 2014.
Koranforschung - eine politische Philologie?: Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie , German, 2014

3. هذه النكتة المشهورة مقتبسة حرفيا من كتاب:
Daniel Boyarin, **Borderlines: the partition of Judaeo-Christianity** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), p: 1.



الإقصائي والغيرية المزعومة للقرآن على أنه كتاب مقدس يختلف عن الكتب المقدسة الأخرى[4]. وتشترك الدراسات القرآنية في الغرب، حسب عزيز العظمة، مع «الخطاب الاستشراقي» الذي يهدف إلى نزع سياق الظواهر الثقافية في الشرق الأدنى عن القرآن؛ ومن ثم يَسْمَحُ للباحثين الاستغناء عن القوانين الصارمة المطبقة في المجالات الغربية المرتبطة بالبحث الأكاديمي. فالخطاب الاستشراقِي هو التَّصَوُّر الغريب للقرآن الذي يفشل في أن يعترف به على أنه كتاب توحيد مثل باقي الكتب المقدسة الأخرى؛ أي أن النصوص اكتسبت عبر عملية تقنينها الخاصة موقعا استثنائيا في مجتمعاتها[5]. وأقتبس هنا، بتعبير دقيق، التعريفَ الذي قدمه «ويليام غراهام» للكتاب المقدس[6]: «ليس الكتابُ المقدس نوعا أدبيا، بل عبارة عن نص ديني تاريخي. فلا يوجد نص سلطوي أو مقدس معزول عن دوره الوظيفي في مجتمع ديني وعن

> المعضلة التي تَشُلُّ الدِّراسات القرآنيةَ الغربيَةَ في الوَقْت الحَاضر تتمثل في كَونها تَنَبؤية.

4. Aziz al-Azmeh, «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism» in Arie van der Kooij (ed.), Canonization and Decanonization, Studies in the History of Religion, 82 (Leiden: E.J. Brill, 1998), and again to appear in: Aziz al-Azmeh, The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography (Budapest: Central European University Press, forthcoming).

5. ثمة نقد مختلف إلى حد ما للدراسات القرآنية قدمه محمد أركون من خلال كتابه الموسوم بـ «الإسلام: نحو الإصلاح أو الهدم»؛ حيث دعا إلى تجاوز «العتبة الابستيمية والابستيمولوجية» (ص:77) لتجديد الدراسات القرآنية وتحقيق تحليل تفكيكي للقرآن. ورغم أنه فضل المقاربات اللسانية والنفسية دون أن يأخذ في الحسبان كفاية الأمنيات التي لا تزال موجودة في الدراسات التاريخية الفيلولوجية، فإن حجته في «تنويع المنهجيات وتوسيع مجال التاريخ المقارن للأديان، إلى جانب توسيع الإطار الأنتربولوجي للفهم» هي بالتأكيد موازية للدعوى التي تثيرها هذه الورقة.

6. William Graham, «**art. scripture and the qur'an**» in Encyclopedia of the Qur'an.

صحيح أن «الكتاب المقدس بوصفه مفهوما خاصا يبدو أنه تطور أولا كليا في السياقات اليهودية والمسيحية، وكان في المراحل المتأخرة لهذه السياقات وتطور، في الآونة الأخيرة، في السياقات العلمانية وخاصة في العالم الغربي (وخاصة في سياقات الأكاديمية الحديثة)، والتي تطور فيها هذا الاستخدام العام للمصطلح لاحقا ليس للإشارة إلى النصوص الكتابية اليهودية أو المسيحية فحسب، بل إلى النصوص المقدسة للمجتمعات الدينية الأخرى أيضا ... وهذا لا يعني أنه لا توجد مفاهيم مماثلة في تقاليد الأديان الأخرى يمكن الاستشهاد بها، بل تشير إلى أن إدراج القرآن (أو فيدا أو لوتس سوترا) تحت عنوان اللفظ اللاتيني «الكتاب المقدس» ليس قديما من الناحية التاريخية، وكان إدراجه نادرا إلى حدود القرن الماضي تقريبا أو ـ على الأقل منذ أن نشر ماكس موللر (1879 ـ 1894م) سلسلة كتب الشرق المقدسة. ومثل هذا الاستخدام العام هو الأكثر

التقليد التاريخي لإيمان ذلك المجتمع. فطابع القداسة للكتاب ليس صفة سابقة عليه، بل هو طابع يتطور ويحقق اعترافا واسع النطاق في حياة المؤمنين الذين يفهمون النص ويعالجونه على أنه مقدس... بعبارة أخرى، لا تعود خصائص القداسة لنص ما إلى النص ذاته، بل إلى دوره ومنزلته داخل مجتمع ديني».

> الدراسات القرآنية ليست على بينة بمناهجِ الدراسات الدينيةِ كما هيَ ممارسَةٌ حديثًا على المستوى العالمي.

فاللافت للنظر في مسألة القرآن هو أن مثل هذا الفهم العام المرتبط بالكتاب المقدس والسائد اليوم في دراسة الدين «يتوافق ـ حسب غراهام ـ بشكل كبير مع الاستعمال المتكرر للقرآن لمصطلح الكتاب... والكُتُب، التي تشير إلى الوحي المقدس الذي أوحاه الله إلى الأنبياء أو الرسل السابقين... قبل إنزال القرآن في شكل كتاب على محمد»[7]. وتدل هذه الملاحظة على أن القرآن يُشَكِّلُ استثناءً بين باقي الكتب المقدسة، لدرجة أن طابع القداسة لنص القرآن لا يرجع إلى التطور المتأخر، بل هو سمة جوهرية في القرآن ذاته. وبتعبير ويليام غراهام[8]: «إنه... الاستعمالُ العام للكتاب أو الكُتُب للإشارة إلى الكتب المقدسة السابقة وإلى القرآن نفسه. وهو استعمال استثنائي أو منقطع النظير للمفهوم القرآني للكتاب المقدس. فلم تُكتب النصوص المقدسة الأخرى لأديان العالم التي نسميها بـ «الكتب المقدسة» بأي وعي مماثل للقرآن يجعلها تعزو نفسها إلى نوع النصوص التي يطلق عليها «الكتاب المقدس». فمعظمها إن لم نقل جميع النصوص المقدسة الكبرى باستثناء القرآن هي غير واعية فعليا على أنها «كتب مقدسة». فما يتعلق بمفهوم الكتاب المقدس أو أي مفهوم مماثل هو في الغالب نوع تطور لاحقا».

فإذا كان هذا الأمر صحيحا، فـ «الفهم الشائع إذن في حياة المؤمنين» والذي يضفي على النص طابع القداسة ليس هو فهم المجتمع المسلم المتأخر، بل فهم المجتمع الذي انخرط في عملية الحوار القرآني الأولى. وهذه الخلاصة مستمدة من نتيجة مهمة في

شيوعا الآن، ولكن الكتاب المقدس باعتباره ظاهرة حدثت في سياقات وتقاليد دينية مختلفة لا زال لم يدرس على نحو مقارن وعالمي بأي طريقة ملائمة». ص: 258.

7. Graham, **Scripture and the Qur’an**, p: 259.

8. Ibid, p: 260.



الدراسات القرآنية. إنها تدل على عدم وجود دراسة رصينة للنص القرآني ـ التي تتجاوز الجوانب النحوية واللغوية الخارجية ـ تستطيع أن ترفض قداسة القرآن المنصوص عليها في النص ما قبل القانوني. ورغم ذلك، لا يزال التمييز بين النص المقدس ما قبل القانوني الموجه إلى المستمعين الأوائل، والنص الرسمي القانوني المتأخر الموجه للمجتمع المسلم أمرا مُتَغَاضًى عنه باستمرار في الدراسات القرآنية[9]. فالدعوى الفريدة التي أثارها القرآن نفسه والتي تدل على أنه يُشكِّلُ كتابا مقدسا، ومن ثم ينتمي إلى ثالوث الكتب المقدسة التوحيدية التي نشأت من العصر القديم المتأخر في الشرق الأدنى، لا تزال تنتظر نقاشا. علاوة على ذلك، يمكن استعمالـها كنقطة انطلاقة يعاد من خلالها التفكير في موقع القرآن في زمن الحداثة. وفيما يأتي سوف أحاول أولا أن أحدد، من وجهة نظري، الإشكال المطروح في الدراسات القرآنية المعاصرة، ثم أرصد الخلفية التي أحدثته، وأقترح في الختام بعض الأفكار لتجاوزه.

ثانيا ـ الإشكاليات المعاصرة في الدراسات القرآنية

1 ـ النص الخفي

إن فشلَ الدراساتِ القرآنية في وضع القرآن في مرتبة الكتب المقدسة السامية الأخرى أمر واضح في كثير من الجوانب. ونتيجته اللافتة للانتباه هي اختفاء النص بهذه الطريقة عن الدراسة. فقد أصبح القرآن «نصا خفيا». ولم تتم دراسة نص القرآن نسقيا في الدراسات المعاصرة بوصفه عملا أدبيا وحسب[10]؛ بل ابتعد العلماءُ عن دراسته

9. لم يميز ويليام غراهام أيضا الذي يناقش العلاقة بين «الكتاب المقدس والقرآن» بين النص ما قبل القانوني وما بعد القانوني. ويثبط هذا التمييز، إلى حد ما، منهج شكي عام معاصر في المقاربات التاريخية للكتب المقدسة. ومن ثم عرفت الدراسات الكتابية حديثا قفزة نوعية، قادها برفار شيلدز (Brevard Child) من تاريخ التدوين والتقليد إلى الاهتمام المتزايد بالنسخة النهائية للنص الكتابي كما صارت قانونية داخل الكنيسة المسيحية. وثمة مقاربة تزامنية مشابهة للقرآن دافع عنها دانيال ماديغان (Daniel Madigan) من بين آخرين. ومع ذلك يعتبر الموقفان معا هما بأي حال من الأحوال غير تاريخيين ـ إذ النسخة النهائية للنص ظهرت رغم كل ذلك في فترة زمنية خاصة ـ وفضلا المرحلة الأخيرة التي هي عملية طويلة للتكوين النصي على المراحل التمهيدية، وقد قاما بذلك بحكم أنها القانون في شكله النهائي الذي تم قبوله على أنه ملزم.

10. ثمة محاولات متفرقة، أنظر:
Michael Sells, «Sound, Spirit, and Gender in Surat al Qadr»\ Journal of the American Oriental Society 111 (1991), pp. 239-59; Michael Sells, «Sound and Meaning in Surat al-





على هذا النحو، وفضلوا قراءتَه من خلال عدسات تفاسيره المتأخرة[11]. فالذي يشغل الاهتمام العلمي حاليا ليس القرآن باعتباره تعبيرا عن الذات الثقافية لعصره التاريخي، موثقا لجواب خاص عن الخطابات المعاصرة له، بل القرآن الذي انعكس في الفهم المتأخر للمجتمع المسلم.

لقد أصبحت هذه القراءةُ للقرآن من خلال تفاسيره المتأخرة هي المقاربة المعتمدة منذ «الانعطاف المنهجي» الذي قدمه جون وانسبورو في كتابه الموسوم بـ «دراسات قرآنية» عام 1977م[12]. وقد أفقدت دعواه القائلة بأن القرآن عبارة عن نص متأخر مجهول نشأ من وسط طائفي في القرن الثامن أو التاسع الميلادي جنوب العراق الثقةَ بشكل كبير في الأصالة التاريخية للنص القرآني. ورغم أن فقدان هذه الثقة كان سببًا رئيسًا في صرف نظر الباحثين عن النص، فقد لعبت النظرية الأدبية الما بعد حداثية، التي

Qarica»\ Arabica 40 (1993), pp. 403-30; Angelika Neuwirth, **Studien zur Komposition der mekkanischen Suren** (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981); Angelika Neuwirth, «Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr: Some Observations on the Qur'anic «Canonical Process» and the Emergence of a Community» in I. Boullata (ed.), Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an (London: Curzon Press, 2000), pp. 143-72; Angelika Neuwirth, «Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Suras» in Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds), Approaches to the Qur'an (London: Routledge, 1993), pp. 3-36; Angelika Neuwirth, «Qur'anic Literary Structure Revisited: Surat al-Rahman between Mythic Account and Decodation of Myth» in Stefan Leder (ed.), Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature (Wiesbaden: Harrasowitz, 1998), pp. 388-420; Marilyn Waldman, «New Approaches to «Biblical» Materials in the Qur'an» in W.M. Brinner and S.D. Ricks (eds), Papers Presented at the Institute of Islamic-Judaic Studies (Atlanta: University of Denver, 1986), pp. 47-63; Mustansir Mir, «The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes and Characters» in Muslim World 76 (1986), pp. 1-15. See also Issa J. Boullata, art. «Literary Structures in the Qur'an» in Encyclopaedia of theQur'an. The present author has tried to demonstrate Qur'anic scripturality in “Vom Rezitationstext uber die Liturgie zum Kanon: Zur Entstehung und Wiederauflbsung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus» in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as Text (Leiden: E.J. Brill, 1996), pp. 69-111.

11. Wheeler, **Moses in the Quran and Islamic Exegesis** (London: Routledge /Curzon Press, 2002).
12. John Wansbrough, **Qur'anic Studies: Methods of Interpretation** (Oxford: Oxford UniversityP ress, 1977). See the review by Angelika Neuwirth in Welt des Islam 3-4 (1984), pp. 539-42.

ترى أن القارئ هو من يُنشئ معنى للنص بدلا من أن يكتشفه في النص ذاته، أيضا دورا مهما في الانتقال المصيري للاهتمام العلمي[13].

2ـ خداع أسطورة الأصل

دعني أؤكد على أن تهميشا مماثلا للنص نفسه لصالح تفسيره لا يمكن تصورُه في الدراساتِ الكتابيةِ الرصينة. فلا تعتمد الدراسات الكتابية النقدية في الأكاديمية المعاصرة على التقاليد التفسيرية إطلاقا. فلا تقرأ نصوص التوراة العبرية من خلال عدسات النقاشات المدراشية، ولا يُقرأ العهدُ الجديدُ بالرجوع إلى أطروحات آباء الكنيسة. ففي مجالَي الدراسات الكتابية، تم وضعُ الوحدات الفردية للنصوص المقدسة في سياقِ الكتاباتِ والتقاليدِ المتداولة في المحيط الذي نشآ منه.

> فشل الدراساتِ القرآنية في مَوْضعَة القرآن في مصاف الكتب المقدسة السامية الأخرى أمر واضح في كثير من الجوانب.

فما أريد قوله هو أن النصوصَ الكتابية تمت أرختنها بشكل تام. وبالتالي تم هدم أسطورة الأصل السامي للنصوص، غير أن هذا الهدم قابله اختراعٌ جديد للتاريخ يحدد الشرق الأدنى على أنه مكان الولادة الأسطوري لأوربا. لقد تم تحديد الشرق الأدنى القديم، الذي يُعرف بأنه المحيط الذي تكَوَّنت فيه النصوص الكتابية، على أنه مهد الحضارة الأوربية. دعني أقتبس هنا مثالا واحدا، من مقدمة «التاريخ الكتابي» لـسايروس غوردن (Cyrus H. Gorden) وغاري غارندسبورغ (Gary A. Rendsburg)[14]:

بما أن دراسة الشرقِ الأدنـى القديم، أو عالم الكتاب المقدس، هي دراسة لأصول الحضارة الغربية، فإنها تكتنزُ معنى خاصا عند المثقفين في الغرب. أما بالنسبة للمثقفين في الشرق الأدنى فإنها تحمل معنى إضافيا؛ إذ إن آثار الشرق الأدنى كما اكتشفتها الحفريات الأركيولوجية لها تأثير متزايد على القوميات في المنطقة اليوم ... فالعراق

13. Abraham Geiger, **Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Koniglich Preussischen Rheinuniversitat gekronte Preisschrift** (Bonn: F. Baaden 1833); translated as Judaism and Islam (Madras: n.p, 1898, reprinted New York: Ktav Publishing House, 1970, with an introduction by Moshe Pearlman).

14. See the introduction by Cyrus H. Gordon and Gary A. **Rendsburg to their work The Bible and the Ancient Near East**, 4th edn (New York: WW. Norton & Co, 1997), pp. 17f.

وسوريا يكرسان نفسهما لإعادة اكتشافِ الثقافات المِسْمارية القديمة التي تميز أرضهم عن باقي الأراضي العربية، تركيا ... إيران ... وتميز لبنان نفسها عن الدول المجاورة بإيديولوجية انتماء شعبها إلى سلالة الفينيقيين ..... والمثال الأخير، هو إسرائيل، ولعله المثال الأفضل لأمة تربط نفسها بماض مجيد. فزخم تاريخ إسرائيل الطويل بما في ذلك الأمل الخالد للنبوة الكتابية، هو عامل لا يمكن الاستغناء عنه في تشكيل الأمة الحديثة لإسرائيل. ولا تتميز إسرائيل عن باقي دول الشرق الأوسط بأن شعبها يعيش على الأرض نفسها مثل سلفهم وحسب، بل ثمة أيضا استمرارية غير منقطعة للدين، والثقافة واللغة...

> الإهمال المشابه للنص ذاته لصالح تفسيره لا يمكن تصوره في الدراسات التوراتية الجادة.

هذا التقييم يدل على أن الرأي القائل بأن مجتمعات الشرق الأوسط، رغم أنها تستعيد حاليا إرثها المحلي، فلا يحق لها حقا الاستفادة منه باستثناء دولة إسرائيل. وتظل دعواها مجرد أيديولوجية، بينما التاريخ المدعى هو تاريخ الأرض وليس تاريخ الشعوب التي تعيش عليه اليوم. فقد كان مجيء العرب حسب الرواية الأمريكية والأوربية المذكورة هنا ـ والتي تعتبر الشرق الأوسط حتى الفتوحات الإسلامية في القرن السابع بمثابة بداية التطور المهم في التاريخ الغربي ـ هو الذي قاد إلى فصل ثقافي للشرق الأوسط عن ماضيه الخاص سواء الماضي المصري أو بلاد ما بين النهرين أو الفينيقي أو الهلنستي وفصله عن ماضي التقليد اليهودي ـ المسيحي.

هذه الرؤية، التي «تقصي» الإسلام فعليا من عالم الثقافات الكتابية، عن طريق نفي شرعية سياقه الثقافي المتعدد في الشرق الأدنى، لها نتائج بعيدة المدى في الدراسات القرآنية. وخلافا لكتابات آباء الكنيسة والرهبان التي نشأت تقريبا من نفس المكان والزمن، والتي تعتبر جزءا من الإرث الأوربي، كان القرآن في الدراسات القرآنية مجردا من محيطه الثقافي المتعدد بوصفه مدونة دون سياق ثقافي أصيل. ورغم أن التاريخانية، كما سنرى، تعترف بالاتصال بين القرآن والتقاليد السابقة، فقد فُهم هذا الاتصال من حيث التأثير بدلا من التفاعل. وهكذا تم نفي نشأة القرآن من عملية التفاوضات الثقافية، مقارنة بتلك التي وَلَّدَت الكتبَ المقدسة الأخرى.



3 ـ القرآن ما قبل القانوني وما بعد القانوني ـ نوعان أدبيان

تضع الدراسات القرآنية المعاصرة القرآنَ في مرحلة أصبح فيها نصًّا قانونيا؛ أي عندما اكتسب «وضعا خارج التاريخ»[15]. وقد عَبَّد السيناريو الدرامي لتواصلات الرسالة القرآنية، في هذا النص ما بعد القانوني، الطريق إلى نص مكتوب، ومن ثم تغاضى عن عملية التبادل بين ناقل الرسالة ومستمعيه. فالاختلافات بين التمظهرين الاثنين للنص جديرة بالدراسة. ففيما يتعلق بالقرآن ما بعد القانوني يرجع طابع القداسة إلى المصحف بوصفه كتاب المجتمع المسلم وجزءا لا يتجزأ من معتقداته، بينما يرجع طابع القداسة في النص ما قبل القانوني إلى انبثاقه من عالم ذي طابع كتابي. ولتلخيص دراسة قدمها نيكولاي سيناي بقوله: «نشأ القرآن، مثل الكتب المقدسة الأخرى، عبر عملية استيلاء متعاقبة للتقاليد المبكرة من قبل المجتمع، ومن ثم يُشكل بنية غير متجانسة. فقد تلقى المجتمع الناشئ وناقش بإسهاب مجموعة واسعة وغير محددة من الروايات، والمفاهيم والعقائد اللاهوتية. ومع ظهورِ القرآن، اكتسبت مجموعة واحدة من هذه الروايات سلطة مماثلة لسلطة الكتاب المقدس. وخلافا لهذا الأخير، فقد تجسّد القرآن في بيئة مطلعة على المفاهيم السابقة للكتب المقدسة، ونتيجة لذلك، تعين عليه أن يدافع عن سلطته الخاصة من منظور هذه الكتب السابقة. فقد صاغ الوعي القرآني بطابع قداسته الخاص نوعَ النص الذي كان في مرحلة تطور، وحدد بنيتَه اللاهوتية والأدبية. لقد كان الوحي القرآني خاضعا منذ زمن مبكر جدا إلى نوع من الجاذبية التي يمارسها مفهوم الكتاب المقدس»[16].

غير أن النص ما قبل القانوني محكوم بموضعته، وتجاوبه مع المشاكل العقائدية والاجتماعية الخاصة التي ناقشها المجتمع، وهي سمة تتجلى في البنية الحوارية للنص. فقد توجه الحجاج القرآني أولا إلى الكفار الوثنيين، وانتقل إلى مناظرات جدالية ـ تبريرية عندما أصبح المجتمع معرضا لتحديات تفسيرية من ورثة آخرين للتقليد

15. See Aziz al-Azmeh, «Chronophagous Discourse: A Study of the Clerico-legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition» in D. Tracey and F. Reynolds (eds), Religion and Practical Reason (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 163 ff.

16. Nicolai Sinai, unpublished project proposal for the «Corpus Coranicum» project established at the Berlin Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

الكتابي: اليهود والمسيحيون. ومن ثم أعيدت صياغة الآثار الكتابية وما بعد الكتابية في القرآن في أسلوب خطابي جديد هو أسلوب القرآن النموذجي.

وعندما تم نفي مشاركة القرآن في نموذج كتابي مشترك مع الديانات الكتابية الأخرى، أصبحت السماتُ الأساسية للنص غير واضحة. ولم يتم تجريد الإشارات البنيوية للقرآن إلى السياقات الشعائرية من وظائفها وحسب، بل تم أيضا طمس علاقته الجدالية مع الخطابات الكتابية السابقة. ويشير نفي الكتابية أيضا إلى إعادة تفسير جذرية للقرآن من حيث نوعه الأدبي: فالنصوص القرآنية الوعظية متعددة الأصوات التي تعكس العملية الدرامية لظهور المجتمع تم إقحامها بقوة في الإطار الضيق لنص نثري أنجزه «مؤلف» وحيد مستقل يزعم أنه دافع عن هذا النص ووظف مادته لتلائم رسالته.

ثالثا. الخلفية التاريخية للمشكل

1 ـ أبراهام غايغر (1810 ـ 1874م)

هذه الصياغة الخاصة للقرآن في عبارات مُؤَلَّفة هي مسبقا «نص ناجز»، عندما أصبح القرآن، الذي كان خاضعا عدة قرون للتحيز المسيحي، لأول مرة موضوعَ التحليل الفيلولوجي في البحوثِ الغربية. وقد جرى هذا التطور داخل «علم اليهودية» (دراسة الدين والشعب اليهودي)؛ وهو عبارة عن حركة فكرية يهودية ألمانية بدأت في القرن التاسع عشر وتُعنى أساسا بأرخنةِ التقاليد الدينية اليهودية[17]. وقد اعتبرت هذه الحركةُ اليهوديةَ دينا يحمل قيما عالمية تُطبق في أي مكان وزمان. ومن هنا اتجه العلماء إلى القرآن عن طريق تكوين فيلولوجي متين ـ ليس لرفضه كما هو الشأن مع معاصريهم من المسيحيين، وإنما من أجل تطبيق أدوات جديدة مستقاة من البحث التاريخي على نص القرآن. ورغم ذلك، من المبالغ فيه القول بأن هذا المشروع يهدف إلى دراسة الإسلام مثل اليهودية؛ أي يعترف به كدين آخر يحمل قيما عالمية. بل كان الهدف من مشروعهم

17. انظر:
Jacob Lassner, «Abraham Geiger: A Nineteenth-century Jewish Reformer on the Origins of Islam» in Martin Kramer (ed.), The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis (Tel Aviv: Moshe Dayan Center, 1999), pp. 103-36

هو «إحياءُ المصادر اليهودية السابقة والأفكار الجوهرية التي تَرَسَّخَت في بيئات أدبية إسلامية جديدة: المواضيع اليهودية في النصوص الإسلامية»[18].

> تُمَوْقع الدراسات القرآنيَة المعاصرة القرآنَ في مرحلة أصبح فيها نصًا قانونيا.

لقد أولى أبراهام غايغر، أحد مؤسسي علم اليهودية، اهتماما خاصا لتاريخ القرآن. فقد فاز عام 1832م بمسابقة نظمتها الكلية الفلسفية بجامعة بون، والتي دعت إلى إنجاز دراسة حول موضوعات القرآن المأخوذة من اليهودية، وخلال سنة واحدة فقط قَدَّمَ غايغر عملَه الذائع الصيت ـ باللغة اللاتينية في الأصل ـ والموسوم في اللغة الألمانية بـ«ماذا أخذ محمد من اليهودية؟»[19]، (Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?).

ولا يفترض عنوان «غايغر» اعتماد مادة القرآن على اليهودية وحسب، بل إن نية محمد كانت هي الاستعارة من المصادر اليهودية أيضا. ففي رأي غايغر، أمعن محمد النظر بِقَصْدٍ في اليهود والماضي اليهودي عندما أسس إيمانه الخاص وصاغ رؤية إسلامية عالمية. ويشير «غايغر» إلى أن القرآن عبارة عن «نتاج للخيال الأدبي لدى العرب في القرن السابع الميلادي والمهارة النبوية»[20]. ورغم ذلك، لم يَعتبر غايغر، خلافا للتقليد المسيحي الطويل، رسولَ الإسلام بمثابة منتحل خادم لمصالحه الشخصية، بل اعتبره «شخصا طموحا حقيقيا ومقتنعا برسالته الإلهية»[21].

ومع ذلك، حدَّدَ منهجُ غايغر ـ في ضوء المناهج المعاصرة الرائدة ـ مسارا لفهم سهل وضيق للقرآن في الدراسات القرآنية. فافتراضه أن محمدا ألف القرآن ينفي قطعا تفاعل الهيئات المتعددة المنخرطة في تكوين القرآن: الرسول، والمتلقون من المجتمع الناشئ، وتلك المجتمعات المجاورة التي عملت بمثابة رواة للتقاليد المتعددة المعاصرة في العصر القديم المتأخر في منطقة الشرق الأدنى. واختزال هذا السيناريو المتعدد

18. Lassner, «Abraham Geiger», p. 112
19. Abraham Geiger, **Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Koniglich Preussischen Rheinuniversitat gekronte Preisschrift** (Bonn: F. Baaden 1833); translated as Judaism and Islam (Madras: n.p, 1898, reprinted New York: Ktav Publishing House, 1970, with an introduction by Moshe Pearlman).
20. Lassner, **Abraham Geiger**, p. 114.
21. Lassner, **Abraham Geiger**, p. 106.

الأصوات في فاعل واحد، يعني إلقاء العبء التأويلي لإعادة صياغة التقاليد المتعددة الموجودة في القرآن على عاتق شخص واحد، محمد، الذي يلام ـ في ضوء الاختلافات القرآنية المتكررة عن تلك التقاليد ـ على عدد لا يحصى من «سوء الفهم». لقد أعمى نفيُ قداسة القرآن بصيرةَ علماء «علم اليهودية» عن البعد الخطابي الجوهري للإشارات القرآنية إلى التقاليد السابقة، وعن مكانة القرآن بوصفه نموذجا جديدا مستقلا. ومع ذلك، يجب أن نعترف بأن علماء «علم اليهودية» ـ مثل غايغر، وهارتويغ هارتشفيلد[22]، وجوزيف هروفيتز[23]، وهنريك شباير[24]... وغيرهم ـ قدموا حجما كبيرا من النصوص البينية القرآنية، التي لا غنى عنها لفهم موقع القرآن. ولم تسترجع الدراسات القرآنية أبدا عافيتها بعد القطيعة العنيفة لأعمالهم التي أحدثها الطرد النازي للعلماء اليهود من الجامعات الألمانية في الثلاثينيات من القرن العشرين.

> أولى أبراهام غايغر، أحد مؤسسي علم الدين اليهودي، اهتماما خاصا لتاريخ القرآن.

2 ـ ثيودور نولدكه (1836 ـ 1930م)

ولمدة سبع وعشرين سنة فقط بعد غايغر، بدأ ثيودور نولدكه العالم المستعرب الرائد مسيرته العلمية بعمل كلفته به أكاديمية باريس للنقوش والآداب الجميلة عام 1858م، بعنوان: التحليل الكرونولوجي للقرآن. وتتكون دراسته، المكتوبة في الأصل باللاتينية، والتي ظهرت باللغة الألمانية تحت عنوان: «تاريخ القرآن» عام 1860م، وراجعها لاحقا نولدكه نفسه وفريدريش شفالي عام 1909م، ووسعها مرة أخرى غوتلف برغستراسر وأوطو بريتسل عام 1937م[25]، من محاولة إعادةِ ترتيب السور ومقاطعها حسب ترتيبها الزمني. ورغم نقده للدراسات الإسلامية التقليدية ذات

22. Hartwig Hirschfeld, **Beitrdge zur Erkldrung des Koran** (Leipzig: O. Schulze, 1886); translated as New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran (London: Royal Asiatic Society, 1902.

23. Josef Horovitz, **Koranische Untersuchungen** (Berlin and Leipzig: Walter De Gruyter, 1926).

24. Heinrich Speyer, **Die Biblischen Erzahlungen im Qoran** (Grafenhainichen: n.p, 1937).

25. Theodor Noldeke, **Geschichte des Qorans**, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl (3 vols, Leipzig: Dieterich, 1938).



الصلة بالموضوع، فقد تعامل نولدكه مع النص بناء على المنهج الآتي: فحص النص بدقة بحثا عن المعايير الشكلية والأسلوبية والمنطقية لترتيب زمني للمقاطع الفردية. ومن ثم أسَّس لقراءة نقدية للقرآن بوصفه نتيجة لعملية تطورية[26].

ومع ذلك، كان عمل نولدكه نفسه أيضا مقيدا بحدود منهجه. فما اعتُبر عيبا في دراسات السيرة الشعبية خلال القرن التاسع عشر تم تطبيقه على الدراسات القرآنية أيضا؛ إذ كان هدف مستشرقي القرن التاسع عشر هو: «قطع غلاف الزمن من أجل العودة إلى «النص الأصلي». وقد كان حجر الزاوية لهذا النوع من التأويليات هو الفيلولوجيا وهي: دراسة ومقارنة وتقييم النصوص عبر الزمن الذي اندرست فيه، وطبقاتها التاريخية التي نُزِعَت مثل قشرة البصل، ووضعها الأصلي .... الكامن في مجدها الأول»[27]. ولا يختلف تحليل نولدكه عن تحليل غايغر الذي يسير على خطوط علم الآثار النصي. ورغم أنه يهدف إلى إعادة بناء الترتيب الزمني للتواصلات القرآنية، إلا أنه لم يعتبر النص ما قبل القانوني عبارة عن عملية تواصلية. فلم يعترف في عمله بأن «الإضافات المتأخرة» إلى النصوص المبكرة هي نتيجة لاستجابة المتلقي، بل تجاهلها باعتبارها تدخلات مزعجة في الطبقة الأصلية للنص؛ أما إعادة الصياغة أو الكتابة للمقاطع المبكرة فقد اعتبرها تكرارا زائدا بدلا من تفكير ذاتي. وقد أدى هذا التحليل، المبني على فرضية نص خطي مكتوب، حتما إلى سوء فهم البنية الحوارية للقرآن من حيث عدم الترتيب والتكرار. ومن ثم فقد عزز عمله في نهاية المطاف الصورة التافهة المؤسسة للقرآن[28].

26. Marco Schoeller's Judgement (art, Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an in Encycopedia of the Qur'an), «Noldeke's Geschichte des Qorans (GdQ), since its appearance in a second enlarged edition in the first decades of the twentieth century- considerably augmented by three other scholars- has proven to be the decisive standard text to which all modern scholars interested in the Qur'an must refer», seems to be, however, wishful thinking, since Noldeke's diachronic approach had already been given up in post World War Two scholarship and has been dismissed as obsolete in more recent scholarship.

27. Peter Heath, The Thirsty Sword: Sirat 'Antar and the Arabic Popular Epic (Salt Lake City: University of Utah Press, 1996), pp. 14f.

28. Various aspects of Qur'anic scripturality have been discussed by Arthur Jeffery, The Qur'an as Scripture (Baroda: Oriental Institute, 1938).



رابعا. التطورات اللاحقة في الدراسات القرآنية

بعد اختفاء «علم اليهودية» فقدت الدراسات القرآنية، التي حرمت من جملة من المهارات اللغوية والثقافية المطلوبة لتحديد النصوص البينية القرآنية اليهودية، الاهتمامَ تماما في قرآن العصر القديم المتأخر. فقد فَصَّلَ ريتشارد بيل[29] (Richard Bell) ورجيس بلاشير[30] (Régis Blachere) الترتيب الزمني الذي قام به نولدكه دون أن يتجاوزاه جوهريا[31]. ووَجَّهَ علماء ما بعد الحرب العالمية الثانية مثل رودي باريت[32] (Rudi Paret) ومونتغمري وات[33] (Montgomery Watt) اهتمامهم إلى قراءة عامة لرسالة محمد عن طريق استعمال واسع وساذج نوعا ما للتقليد الإسلامي ـ وهو تطور قاد في نهاية المطاف إلى إثارة رد الفعل المشكك لـ «جون وانسبورو»[34] (John Wansbrough) ومدرسته في أواخر السبعينيات. فقد أحدث عمل وانسبورو، الذي يدعو إلى رفض كلي للتقليد الإسلامي والإطار الجغرافي والزمني للقرآن، منعطفا في مسار الدراسات القرآنية. ورغم اكتشاف دليل المخطوط[35] الذي يدحض الظهور المتأخر للقرآن، تستمر الدراسات القرآنية الأنكلوسكسونية إلى حد كبير في فصل المنهج التاريخي ـ النقدي الذي يضع القرآن في سياقه: أو تحد على الأقل من استقلال المدونة القرآنية عن طريق دمج القرآن والتفسير معا باعتبارهما نصا واحدا مشتركا. وفي مقابل

29. Richard Bell, Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953); see Schoeller, art, «Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an».

30. Regis Blachere, Introduction au Coran (Paris: Maisonneuve, 1947).

31. Schoeller, art. «Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an».

32. Rudi Paret, Mohammad und der Koran: Geschichte und Verkundigung des arabischen Propheten (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980).

33. Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970).

34. John Wansbrough, **Qur'anic Studies**, See the review by Neuwirth in Welt des Islam, pp. 539-42.

35. Gert Riidiger Puin, Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a' in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as Text (Leiden: E.J. Brill, 1996), pp. 107-11; Hans-Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig and Gerd-Ruediger Puin, «Neue Wege der Koranforschung», Magazin der Forschung 1 (1999), pp. 33- 46.



نزع تاريخية النص، جازَفَ في الآونة الأخيرة دارسان ألمانيان اثنان هما: غونتر لولينغ[36] (Gunther Luling) وكريستوف لوكسمبرغ[37] (Christoph Luxenberg) في استعادة تاريخ مفترض للقرآن، واعتباره بمثابة إعادة صياغة للنصوص المسيحية السابقة. ومن ثم وسَّعَ هذا النموذجان الفجوة التأويلية التي قسمت ردحا من الزمن الدراسات القرآنية إلى إسلامية وغربية.

خامسا. الحلول للخروج من هذه المشكل؟

هذا هو الوضعُ الذي يدعو إلى إعادة التفكير في الدراسات القرآنية. كيف يمكن لعلماء القرآن في الغرب أن ينتجوا معرفة ملائمة ومقبولة تأويليا لدى زملائهم المسلمين؟ ثمة منهج واحد، سبق وأن اختبره ـ اللغوي نصر حامد أبو زيد المصري[38] ـ بنجاح في الشرق الأدنى، لعله «التحليلُ الدلاليُّ» الذي قدّمَه الباحث الياباني توشيهيكو إزوتسو ((Toshihiko Izutsu[39]. وثمة منهج آخر هو دراسة الجمالياتِ القرآنيةِ الذي قام بها نفيد كرماني (Navid Kermani) كما يراه قراؤه، معتمدًا فيه على البلاغة

> الأمر الذي عيب على دراسات السيرة الشعبية خلال القرن التاسع عشر تم تطبيقه على الدراسات القرآنية كذلك.

36. Gunther Luling, Uber den Ur-Koran: Ansatze zur Rekonstruktion vor-islamischer christlicher Strophenlieder im Koran (Erlangen: privately published, 1974); Gunther Luling, Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad: Eine Kritik am? Christlichen, Abendland (Erlangen:p rivatelyp ublished, 1981), See the reviewb y Gerald Hawting inJ ournal of Semitic Studies 27 (1982), pp. 108-12.

37. Christoph Luxenberg, Die syro-aramaische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschliisselung der Koransprache (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2000); see the review by Claude Gilliot, «Langue et Coran: Une lecture syro-arameenne du Coran», Arabica 50 (2003), pp. 381-91; Francois de Blois, «Islam in its Arabian Context» in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (eds), The Qur'an in Context (forthcoming).

38. Nasr Hamid Abu Zayd, Mafhum al-nass: dirasa fi culum al-Qur'an (Cairo: n.p, 1410/1990); Nasr Hamid Abu Zayd, Ishkdliyat al-qira'a wa-aliyyat al-ta'wil (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-cArabi, 1410/1992); cf. Navid Kermani, Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds «Mafhum al-nass» (Frankfurt: Peter Lang, 1996).

39. Toshihiko Izutsu, **The Structure of the Ethical Terms in the Koran: A Study in Semantics**, (Tokyo: Keio University, 1959).

العربية التقليدية[40]؛ واقترح ستيفان وايلد (Stefan Wild) مؤخرا منهجا آخر هو «الخطاب التكهني»[41]. ورغم ذلك تتفادى هذه المناهج طرح السؤال المفصلي حول تاريخية القرآن ومن ثم علاقته بتقاليد المجتمعات الثقافية المجاورة. ولكن نظرا لكل من الأسباب السياسية والابستيمولوجية، يبدو أنه لا بد من تجاوز هذه المقاربات الما بعد قانونية ومحاولة إعادة موضعة تكوين القرآن في سياق ثقافة العصور القديمة المتأخرة.

> تحليل نولدكه، لا يختلف عن تحليل غايغر، في كونه يمضي على خطوط الأركيولوجيا النصية.

ولا تسعى القراءة ما قبل القانونية التي أدافع عنها إلى أن تحل محل القراءة ما بعد القانونية المقبولة؛ أي قراءة تفسيرية واسعة. إنها تعني إضافة صوت آخر إلى جانب القراءات الموجودة سابقا والتي تم اقتراحها واختبارها خلال تاريخ تلقي القرآن، مثل القراءة الفلسفية التي قدمها الرازي أو القراءة الصوفية لابن عربي، وغيرها. إنها في الوقت نفسه أكثر من خيار إضافي، بل هي ضرورة سياسية. فأرخنة الكتاب المقدس، كما رأينا، ولدت أسطورة الأصل للثقافة الأوربية، واخترعت الشرق الأدنى كمكان لولادتها. وقد ارتكز هذا الاختراع على إقصاء الإسلام من الثقافات الكتابية في الشرق الأدنى، ومن ثم اجْتُثَّ القرآن من أصله في العصور القديمة المتأخرة ومشاركته في الخطاب التفسيري للتقليد الكتابي. إنه هذا «الإقصاء» الذي يجب أن ينعكس في عصر ما بعد الحداثة.

يمكن لهذا الانعكاس، أي إعادة إدماج الإسلام وكتابه المقدس في الحيز الأسطوري لأوروبا، أن يتحقق من وجهة نظري بالوسائل العلمية: عبر تكرار تجربة الأرخنة. فلا بد من إعادة وضع القرآن، مثل التوراة العبرية والعهد الجديد، في سياق محيطه الثقافي الأصلي الذي احتكرته الرواية الغربية. فإعادة تبيئة القرآن في فضائه وزمنه التاريخي، سوف يجعله في النهاية في مرتبة الكتب المقدسة الأخرى،ومن ثم يصبح مساويا للتوراة العبرية والعهد الجديد باعتباره جزءا أساسيا من التراث الأوروبي.

40. Navid Kermani, **Gott ist schon: Das dsthetische Erleben des Koran**, (Miinchen: CH. Beck, 1999).

41. Stefan Wild, **unpublished draft of a research project «The Qur'an as Mantic Speech»**.




سورة البقرة: تحليل بنيوي [1]

تأليف: ريموند ك فارين [2]

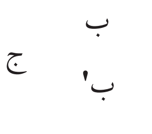
ترجمه عن الإنجليزية: محمد لمعلم
خريج جامعة القرويين، دار الحديث الحسنية
باحث في سلك الدكتوراه، جامعة جورجتاون بواشنطن



لقد حلت الدراسات التركيبية في صدارة الدراسات القرآنية منذ قرابة الربع الأخير من القرن

1. Surat al-Baqara: A Structural Analysis **Raymond K. Farrin**
American University of Kuwait-Kuwait City, Kuwait
FARRIN, Raymond K. Surat al-Baqara: A Structural Analysis. The Muslim World, 2010, vol. 100, no 1, p: 17-32.

2. أود أن أشكر جيمس ت. مونرو (James T. Monroe) على اقتراحه تناول سورة البقرة مثالا لتركيب الخاتم. وقد أفدت أيضا من التعليقات المبّصرة لسيمون أوميرا (Simon O'Meara) ودينا أبوروس (Dina Aburous) حول مسوّدة هذا المقال.
هناك مصطلحات أساسية في الجهاز الواصف لبنية النص حسب نموذج الخاتم. وهي كالآتي:
1 ـ التناظر (cocentrality)، ويقصد به أن بنية النص تنقسم إلى قسمين متناظرين يعكس فيها الجزء الثاني الأول كأنه مرآة له. وينماز عنهما جزء في الوسط الذي هو محو النص وعليه مداره. وذلك على هذا الشكل:



وهذا هو الشكل الأغلب الذي يتخذه هيكل النص في بنية الخاتم؛ وهو البنية التي استخلصها فارين لسورة البقرة كاملة في هذا المقال.



الماضي[3]. وقدمت بذلك الدراسات التحليلية للسور المفردة عملا كبيرا لدحض الفكرة التي كثر تداول بين المستشرقين، وهي أن السور القرآنية ـ خاصة الطويلة منها ـ يعوزها التناسق. وقد توسّلت تلك الدراسات بمقاربات لسانية وأدبية؛ فمثال الأولى: الكتاب الحديث لسلوى العوا بعنوان: **العلاقات النصية في القرآن: التناسب والانسجام والبنية** (2005م)، والذي أثار الانتباه إلى المؤشرات اللغوية في النص القرآني ـ من قبيل التكرار ـ وركز في التطبيق على السورتين: 33 (الأحزاب) و75 (القيامة)[4]. أما هذا المقال فيتبنى مقاربة أدبية لدراسة سورة البقرة ـ أطول سور القرآن ـ ويقدم تقييما بنيويا يجلي التناسق العام للسورة، ويعين على تحديد الموضوعات الأساس فيها.

> حلت الدراسات التركيبية في صدارة الدراسات القرآنية منذ قرابة الربع الأخير من القرن الماضي.

وقبل الدخول في صلب الموضوع، سنقدم مراجعة مختصرة للأعمال المعاصرة ذات المقاربة الأدبية حول سورة البقرة. وذلك لكل من أمين إصلاحي (ت1997م، وقد نشر تحليله بالأوردية واختصره منتصر مير بالإنجليزية)، ونيل روبينسون وأ.ه. ماثياس زاهنيزر، ودافيد إ. سميث. وقد ظهرت هذه الدراسات التحليلية للسورة

---

2 ـ التوازي أو التحاذي (parallelism)، وليس له مركز كما هو شأن التناظر؛ بل تكون فيها معان تتردد بالترتيب ذاته في النص، كما يلي:

أ

ب

أ'

ب'

المترجم.

3. بدءا بكتاب أنجليكا نيُوفيرث:

Studien zur Komposition der mekkunischen Suren, (Berlin: Walter de Gruyter, 1981).

وكتاب:

Mustansir Mir's Coherence in the Qur'an: A Study of Islāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'a¯n (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).

4. **El-Awa, Textual Relations in the Qur'an**, (London: Routledge, 2005).

بهذا الترتيب: مير، «السورة باعتبارها وحدة: تطور تفسير القرآن في القرن العشرين» (1993م)؛ و**اكتشاف القرآن: مقاربة معاصرة لنص محجوب** (1996م)؛ و«الانتقالات الكبرى والحدود الموضوعية في سورتين طويلتين: البقرة والنساء» (2000م)؛ و«بنية البقرة» (2001م) [5]. وسنعيد أولا صياغة التفسيرات التي يقدمها هؤلاء الدارسين لبنية البقرة ثم نقارن بينها.

فيمكن تمثيل بنية البقرة حسب إصلاحي كما يلي:

- **مقدمة:** 1–39
- **خطاب لبني إسرائيل:** 40–121
- **التراث الإبراهيمي:** 122–162
- **الشريعة أو القانون:** 163–242
- **تحرير الكعبة:** 243–283
- **خاتمة:** 284–286

ووجد روبينسون الترتيب الموالي:

- **التمهيد:** 1–39
- **نقد بني إسرائيل:** 40–121
- **التراث الإبراهيمي:** 122–152
- **تشريع للأمة الجديدة:** 153–242

5. انظر:
Mustansir Mir, **"The Sūra as a Unity: A twentieth century development in Qur'an exegesis"**, in G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds.), Approaches to the Qur'an (London: Routledge, 1993), 211–24, reprinted in Colin Turner (ed.), The Koran: Critical Concepts in Islamic Studies (4 vols. London: Routledge, 2004), vol. 4, 198–209 (الإحالات اللاحقة مأخوذة من هذه الطبعة)**;** Neal Robinson, **Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text**, (London: SCM, 1996), 201–23; A. H. Mathias Zahniser, **"Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisa",** in Issa J. Boullata (ed.), **Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an**, (Richmond: Curzon, 2000), 26–55; and David E. Smith, "The Structure of al-Baqarah", The Muslim World 91 (2001): 121–36.



- **الكفاح لتحرير الكعبة:** 243-283
- **الخاتمة:** 284-286

ويقارن زاهنيزر بين هذين الرأيين ويؤلف بينهما إلى حد ما في الترتيب المجسد كما يلي:

- **تمهيد:** 1-39
- **الإسلام لأهل الكتاب:** 40-152

(مقسم إلى: «بني إسرائل: 40-121»، و«التوحيد» 122-152)

- **فصل:** 153-162
- **القانون والتحرير:** 163-283

(مقسم إلى «الهدى الأممي» 163-242، و«الكعبة الحرة» 243-283)

- **خاتمة:** 284-286

ويفسر سميث بنية السورة أخيرا كما يلي (بعد الآية الأولى: الم):

- **تأسيس سلطة القرآن ومحمد ﷺ:** 2-39
- **فشل بني إسرائيل:** 40-118
- **إعادة تأكيد سلطة القرآن ومحمد ﷺ:** 119-167
- **التشريع الإسلامي الأساس:** 168-284
- **إعادة تأكيد سلطة القرآن ومحمد ﷺ ودعاء خاتم:** 285-286

ومع اختلاف هذه التفسيرات إلا أن بينها عناصر مشتركة؛ فكلها تحدد مقدمة، وجزءا حول بني إسرائيل (مبتدئا من الآية 40)، فجزءا مركزيا بعده، ثم جزءا طويلا يضم تشريعات إسلامية، ثم خاتمة قصيرة. أضف إلى ذلك أن التفسيرات الأكثر حداثة تقترح نوع تقابل بين الجزء المتعلق ببني إسرائيل والآخر الطويل المتضمن للتشريعات الإسلامية (يرى زاهنيزر أن هذين الجزأين يشكلان جناحي السورة، فيما يعتبر سميث الجزء الأخير مقابلا للأول؛ حيث إنه يمثل وحي الله التشريعي المصحح لما حُرف في الأول. ويشير سميث بذلك إلى عودة حديث القرآن الكريم عن الموضوع الأول ـ فشل



بني إسرائيل ـ في الآيات: 211–214 و253)[6]. ويتفق روبينسون وسميث على تجدد حديث القرآن الكريم في آخر السورة عما بدأ به في صدرها[7].

ويمكن لهذه الملحوظات المهمة حول بنية السورة أن تضم في تفسير واحد باعتبارها بنية الخاتم. وهذا هو التفسير الذي سنقوم به أسفله. لكن يجب أن لا يظن أن عملنا هذا جديد؛ فعلماء القرآن المعاصرون ظلوا يشيرون إلى شكل الخاتم في بنية السور[8]. ومن ثمت، فإن عملنا ليس إلا تفسيرا أول لسورة البقرة يأخذ بعين الاعتبار مبادئ بنية الخاتم.

هذا المقال فيتبنى مقاربة أدبية لدراسة سورة البقرة ـ أطول سور القرآن ـ ويقدم تقييما بنيويا يجلي التناسق العام للسورة.

6. Zahniser, “**Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras**” **42; Smith, “The Structure of al-Baqarah”** 123, 131–32.

7. Robinson, **Discovering the Qur’an**, 222; Smith, “**The Structure of al-Baqarah**” 132.

انظر كتاب عبد الله يوسف علي الذي لاحظ كمال حجة السورة في النهاية:

(**The Glorious Kur’an: Translation and Commentary by Abdallah Yousuf Ali**, [Beirut: Dar al-Fikr, n.d.], 116, n. 337).

8. يحال على تركيب الخاتم باسم آخر هو العكس المعنوي أو التبديل (Chaismus) انظر:

Mir, “**The Qur’anic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters**”, The Muslim World 76 (1986): 1–15; cf. Michel Cuypers, “**Structures rhétoriques dans le Coran: Une analyse structurelle de la sourate ‘Joseph’ et de quelques sourates brèves**”, Mélanges de l’Institut dominicain d’Études orientales (MIDEO) 22 (1994): 107–95; Robinson, Discovering the Qur’an 141–42, 151–52, 312; Cuypers, “**Structures rhétoriques des sourates 105 à 114**”, MIDEO 23 (1997): 157–96; A. H. Mathias Zahniser, “**Su¯ra as Guidance and Exhortation: The Composition of Su¯ rat al-Nisa**, in Asma Afsaruddin, A. H. Mathias Zahniser (eds.), Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), 71–85; Cuypers, “**Structures rhétoriques des sourates 99 à 104**”, Annales islamologiques 33 (1999): 31–62; Cuypers, “Structures rhétoriques des sourates 92 à 98”, Annales islamologiques 34 (2000): 95–138; Robinson, “**The Structure and Interpretation of Su¯ rat al-Mu’minu¯n,**”, Journal of Qur’anic Studies 2:1 (2000): 89–106; Cuypers, “**Structures rhétoriques des sourates 85 à 90**”, Annales islamologiques 35 (2001): 27–99; Robinson, “**Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Su¯ rat al-Ma¯ ’ida,**” Journal of Qur’anic Studies 3:1 (2001): 1–19; Cuypers, “**La composition rhétorique des sourates 81 à 84**”, Annales islamologiques 37 (2003): 91–136.

ولعله من المفيد هنا أن نذكّر بالسمات المبينة لبنية الخاتم كما وضحتها ماري دوكلاس حديثا في كتاب التفكير في دوائر: مقالة حول تركيب الخاتم (2007)[9]. وأهم سمة ـ كما أشارت إليها دوكلاس ـ هي التوافق بين البداية والنهاية. وتضم غالبا تكرار كلمة أو عبارة بارزة، من قبيل الاسم الشخصي. كما يلزم أن يكون هناك ترابط موضوعي واضح بين المقدمة والخاتمة[10]. وهذا التطابق وظيفته إتمام الدائرة وإغلاق البنية. وعلى المنوال نفسه تتوافق الأجزاء الداخلية فيما بينها: الجزء الثاني مع الجزء ما قبل الأخير، لتتخذ لها كلها مركزا مشتركا. ويكون الجزء الأوسط بهذا متوافقا مع بداية البنية ونهايتها. ويمكن أيضا أن توجد خواتم داخل الأجزاء نفسها. فجزء واحد يمكن أن يتكون من خاتم، أو من خواتم مترابطة. ويضم الخاتم العام أحيانا ـ ومثله الخاتم الداخلي ـ قفلا في النهاية. وهذا جزء إضافي يشكل خاتمة ثانية، فيضم البنية كلها، ويقع عادة في نهاية تركيب طويل أو جزء داخلي طويل. كما أنه يشد البداية للنهاية غالبا بالإحالة مرة أخرى إلى العبارات أو الأحداث التي افتتح بها، فيما تكون وظيفته الموضوعية هي الخاتمة[11].

> التفسيرات الأكثر حداثة تقترح نوع تقابل بين الجزء المتعلق ببني إسرائيل والآخر الطويل المتضمن للتشريعات الإسلامية.

وما يلزم ذكره أيضا هو الاستعمال التفسيري لتركيب الخاتم؛ لأن بنية الخاتم لا تربط النص بعضه ببعض فقط. بل أثرها ـ حسب دوكلاس ـ هو «أن تؤكد بشكل خاص الفكرة المركزية الأساس». ويتم ذلك بالتفافها حول مركز مشترك تشد الانتباه إليه. فنحن هنا موجهون للبحث عن الرسالة الجوهرية. وكما نصت عليه دوكلاس، فإن «المعنى يوجد في الوسط»[12].

9. Douglas, **Thinking in Circles**, (New Haven: Yale University Press, 2007). Cf. Nils Wilhelm Lund, Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1942), 40–41.

10. تزيد دوكلاس توضيحا من خلال بعض الأمثلة: «المهمة الأصلية تكلل بالنجاح أو تبوء بالإخفاق؛ فالبدء يتطابق مع انتهاء الرحلة. الأمر بالخروج إلى المعركة في البدء يتم بأخبار ربح المعركة أو خسارتها». Thinking in Circles 38

11. Douglas, **Thinking in Circles**, esp. 18, 33–38, 43, 47, 68–69.

12. Douglas, **Thinking in Circles,** 16, 35.



سنفيد من هذا الوعي في تحليلنا الآتي لسورة البقرة، لكن يلزمنا قبل ذلك أن نذكُر الظروف التاريخية لتنزيلها. فباستثناء بعض العناصر الصغيرة والمفردة التي يمكن أن تكون نزلت في تاريخ متأخر[13]، فإن السورة نزلت على النبي محمد ﷺ في الشهور السالفة عن مارس 624م/ رمضان 2هـ؛ وذلك خلال فترة كان فيها النبي ﷺ وأتباعه حديثي عهد بالإقامة في المدينة، وكانت أولى المواجهة العسكرية مع قوات قريش المكية تلوح في الأفق. كما كانت العلاقات مع اليهود المحليين والجماعات المسيحية متوترة. ولهذا، فليس من المفاجئ أن يدرك الدارس للسورة أنها تجيب عن اهتمامات ضاغطة على المسلمين في هذا الوقت. أما من حيث الموضوع، فإن السورة تميز الإسلام عن الديانتين المنزلتين ـ اليهودية والمسيحية ـ وتعرف المسلمين بأنهم الأمة المدنية الجديدة (وكذلك جعلناكم أمة وسطا، الآية 143). وأبعد من ذلك، فهي تُعِد المسلمين للصدام القادم مع مشركي مكة. وفي أثناء ذلك تُبيّن أن الإيمان هو الشرط الضروري للدين الجديد وأن له الأهمية القصوى الآن في مواجهة الرفض اليهودي والمسيحي في المدينة والصدود الوثني الشديد في الخارج[14].

والسورة بآيها (286) تحوي تسعة أجزاء. وسنتحدث أحيانا أثناء تحليلنا عن مكونات صغرى ونحيل عليها بالأجزاء الفرعية؛ وهي إما أن تكون على شكل خواتم أو لا تكون. كما نحيل مرتين إلى قُفلين متصلين بالخواتم داخل الأجزاء التسعة. فأجزاء السورة هذه مرتبة وفق بنية الخاتم كما يلي:

13. يفترض روبينسون أن الآيات 153 ـ 162، على سبيل المثال، قد نزلت بعد خمس سنوات من أغلب الآي. Discovering the Qur'an 211–12.

14. يعني الإيمان بالله وبالرسالة التي تلاها نبيه محمد ﷺ.

أ 1–20

ب 21–39

ج 40–103

د 104–141

هـ 142–152

د' 153–177

ج' 178–253

ب' 254–284

أ' 285–286

وتلزم الإشارة إلى أن الأجزاء كلها باستثناء المقدمة والوسط والخاتمة ـ أ وهـ وأ' ـ تبتدئ بصيغ الخطاب (وهي: «يأيها الناس»، «يا بني إسرائيل»، أو «يأيها الذين أمنوا»)[15] وتنتهي بعبارات تتعلق إما بالإيمان أو الكفر أو عواقبهما أو بقدرة الله على المعاقبة على الظلم. وكلها منفصلة داخلة الخاتم الكلي، كما تُكوّن كلها خواتم كلية بنفسها ما عدا المقدمة التي تضم خاتمين صغيرين. ومنهجنا أن نناقش الأجزاء المفردة ونبين بنية كل منها، ثم بعد ذلك نراجع الترابط بين بينة هذه الأجزاء وبنية السورة كاملة.

أ (1–20)

يؤكد الجزء الأول من البقرة على أن القرآن «هدى» لأهل الإيمان، ويقابل المؤمنين بالكافرين، وخاصة منهم المنافقين. والسورة بتنصيصها على أن القرآن هدى، تتصل في

15. صيغ الخطاب تؤشر غالبا على انقسام في الخطاب القرآني، انظر:
Zahniser, "**Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras**", 30–32.
ترجمات المقاطع القرآنية هي من عندي أخذتها من النص المصري المعتمد.



بدايتها بدعاء سورة الفاتحة التي تنتهي بابتهال من أجل الهدى (1: 6-7: اهدنا...)[16].
وهذا الجزء يتكون من خاتَمين صغيرين متقابلين، ملخصين كما يلي[17]:

1-2 القرآن هدى.

3-4 ... للذين يؤمنون.

5 أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون.

6-7 الكافرون في صدود شديد؛ ختم الله على سمعهم؛ على أبصارهم غشاوة.

8-14 من الناس من يقول ءامنا ولكنهم منافقون.

15-20 هم مثل الصُّم والعُمْي؛ والله قد يأخذ سمعهم وأبصارهم.

ب (21-39)

علماء القرآن المعاصرون ظلوا يشيرون إلى شكل الخاتم في بنية السور.

الجزء ب مخاطب به ناس غير معينين؛ لكن يظهر من خلال السياق أن المقصود هم الكفار[18]. فهم موعظون ليعبدوا الله خالقهم، ومتحدون بأن يأتوا بسورة من مثل سور القرآن إن كانوا في شك من الأصل الإلهي لرسالة النبي ﷺ. ويسألون في مركز الخاتم كيف يكفرون والله قد خلقهم وخلق كل ما في الأرض وما في السماوات. ويلي ذلك حكاية خلق أدم ـ خليفة الله في الأرض ـ وما كان من

16. يسمي روبينسون هذا الارتباط بين السور المتعاقبة بـ«التلاحم» ويتردد هذا النوع في القرآن، انظر:
Robinson, **Discovering the Qur'an**, 266–69.

17. انظر ملاحظة سلوى العوى لوجود تقابل بين مجموعات الآيات (أو ما نسميه بالخواتم) الواقعة في فاتحة السورة؛ فالأولى «تتحدث عن المؤمنين الذين قبلوا هدى القرآن، فيما التي تليها تتحدث عن الكفار الذي يرفضونه».
El-Awa, "**Linguistic Structure**" in Andrew Rippin (ed.), The Blackwell Companion to the Qur'an (Oxford: Blackwell, 2006), 53–72, 63.
العبارات المنقط تحتها في هذه الخلاصة والرسم البياني الملخص أسفله تدل على التوافق بين الآيات.

18. لا ريب أن وصف «الكفار» ينسحب على عمومهم؛ لكن المعنى الحالي والخاص يعود إلى الوثنيين المكيين الذين رفضوا رسالة الله واضطروا النبي لمغادرة المدينة سنة 622. و«المنافقون» أيضا وإن كان عاما في تنزيله إلا أنه استعمل في معنى ضيق ومحلي في أولئك الذين أظهروا الإيمان وكفروا في الخفاء في المدينة حيث كان محمد هو القائد.

عصيانه، وتوبته ومغفرة الله له. ويختتم الجزء بإعادة التذكير بأن النار تنتظر الكفار. وهذه هي بنية الجزء ب:

21-24 **موعظة للناس**: اعبدوا الله الذي خلقكم؛ إن كنتم في شك من الوحي فأتوا بسورة مثله؛ اتقوا النار.

25-26,5[19] جنات أعدت للذين يؤمنون ويعملون الصالحات؛ وسيكون لهم فيها الحور العين ويخلدون فيها.

26,5-29 **سؤال للكفار**: كيف تصدون عن الإيمان، وتقولوا إن الله هو الذي خلقكم وخلق السماوات والأرض؟

30-38 آدم وزوجه أخرجوا من الجنة؛ الله يقبل توبة آدم؛ الذين يتبعون الهدى لن يحزنوا.

39 الذين يكفرون ويردون آيات الله سيخلدون في النار.

ج (40-103)

هذا الجزء موجه أساسا إلى بني إسرائيل. ويتألف من موعظة لهم (40-46) ليؤمنوا برسالة الله ويتقوه ويعملوا الصالحات، وليس فقط أن يعظوا بها غيرهم. وفي مركزه جزء فرعي طويل (47-96) يتضمن تذكيرات خاصة من التاريخ الديني لتفضيل الله لهم ومغفرته، ونقضهم للعهد من جانبهم؛ وهناك جزء فرعي خاتم (97-103) ينص على أن الله عدو من عادى جبريل الذي أنزل به رسالته تأكيدا للكتب الموجودة، ويبين أيضا أن أغلب بني إسرائيل غير مؤمنين.

> الخاتم المركزي يبين لبني إسرائيل مكانة إبراهيم وإسماعيل ويشير إلى صلتهما بالإسلام مع رفعه من شأن مكة ومكانتها.

ويذكّر الجزء الفرعي المركزي بموسى وبأمثلة من ظلم بني إسرائيل. فهم جماعة فُضلت أول الأمر برسالة الله، لكنهم أعرضوا عنها مرارا وضلوا. وذكْر العجل مرتين

19. العدد العشري يستعمل أحيانا للدالة على موضع داخل الآية. ولذلك فـ(.5) يدل على وسط الآية و (.9) استعمل لنهاية واحد.



مرتين (51، 54؛ 92، 93) يدل على خاتم ينبهنا للنظر في الوسط. وهناك نجد حكاية البقرة (67–74) التي سميت بها السورة. والحكاية رمز لإعراض اليهود عن موسى وشريعته. فهم يسألون موسى مرارا عن تعيين بقرة خاصة بعد أن أمرهم بذبح بقرة، ما يبرهن على عدم طاعتهم له وانشغالهم بلفظ القانون. وتؤكد الآي التي تلي ذلك على أن قلوبهم قاسية، لكن الله بين ما يضمرونه (72–74) ويسأل المسلمين باستفهام إنكاري: كيف تطمعون أن يؤمن مثل هؤلاء (75–82).

ويمثل وسط هذا الجزء (ج) خطأين روحيين رئيسين لبني إسرائيل، من وجهة النظر المسلمة: عادتهم في الكفر بالأنبياء ومقاربتهم الشكلية للدين. والحكاية معبرة بشكل مهم أيضا عن الطريقة التي كان اليهود المعاصرون في المدينة يعاملون بها النبي ﷺ حيث كانوا يطرحون كثيرا من الأسئلة لكن لا عن رغبة صادقة لتطبيق بدينه، ويأخذونه هو ودينه باستخفاف. ويمكن أن يُنزّل مثَل البقرة على هذا المشهد فيدل على أن الله سيكشف جرائمهم في حال النبي ﷺ أيضا.

وفي الآي السبعة الأخيرة من الجزء ج (97–103) نجد خاتما صغيرا يعالج الإيمان/ الكفر وقفلا يبين مثالا أخيرا للكفر في بني إسرائيل. والخاتم الصغير مبني كما يلي:

97 الوحي المنزل على النبي ﷺ المصدق للكتب الدينية السابقة

98 الله عدو للذين يرفضون الإيمان

99 الأفاك فقط هو من يرفض أن يؤمن

100 غالب بني إسرائيل يرفضون الإيمان

101 حين جاء سليمان مصدقا للكتب السابقة عنه رد فريق الكتاب

الآيتان 102–103 تشكلان قفل هذا الخاتم الذي يغلق الجزء بمثال سليمان وانحراف بعض معاصريه وكفرهم. والآيات السبع الأخيرة أيضا تختم الجزء ج بتكرار كثير مما في الآيات السبع الأول. ويتضمن ذلك إحالات إلى الإيمان والكفر (41؛ 97–103) وإلى الوحي المصدق للكتب السابقة (41؛ 97، 101). وفاصلة الفعل أيضا في الآية 42 الواقعة بصيغة «تعلمون» تظهر في الآيات الثلاثة الأخيرة، 101–103، بصيغة «يعلمون». ولم يقع هذا الفعل في موقع الفاصلة في أي مكان آخر من هذا الجزء. ومن

ثم، فإن ورود هذا الفعل في نهاية الجزء يذكر بوروده السابق في بدايته. وتختم العبارة المكررة «لو كانوا يعلمون» في 102 و103 الجزء بمزيد تأكيد[20].

وهذا رسم بياني مبسط للجزء ج:

40–46 **موعظة لبني إسرائيل: أمنوا برسالة الله**

47–66 **العجل**

67–82 **البقرة**

83–96 **العجل**

97–103 **أغلب بني إسرائيل لا يؤمنون**

د (104–141)

يشكل **د** جزءا جديدا ومستقلا، مركبا من خواتم ثلاثة متتالية تؤلّف بمجموعها خاتما كبيرا يرتبط موضوعيا بـ **ج**. ويعنى هذا الجزء أساسا بأهل الكتاب ـ اليهود والنصارى ـ ويجيب عما يتقولونه ضد الإسلام؛ مع أن التركيز يبقى ـ من حيث العموم ـ على اليهود.

> يجد المرء آيات في مركز السورة حول الكعبة، وهو الموضع الوحيد الذي عولج فيه الموضوع في القرآن كله.

فالآيات 104–110 التي هي فاتحة الخاتم الأول موجهة للمؤمنين؛ فتأمرهم بعدم مخاطبة النبي ﷺ بكلمات غامضة، وبأن لا يسألوه كما سئل موسى من قبل (وفي هذا ربط بالجزء المتقدم) بل عليهم أن يتقوا الله ولا يرتدوا عن الإيمان حين يتحداهم أهل الكتاب. وتضم الآيات 111–115 جوابا للدعوى اليهودية والنصرانية بأنه يلزم مَن يريد دخول الجنة أن يتبع دينهم. وفي الآيات أيضا إشارة إلى وثنيي مكة الذين كانوا يصدون المسلمين في هذا الوقت عن العبادة في الكعبة، وبيان للمصير المهول الذي ينتظرهم في الآخرة. ونجد وسط الخاتم الأول جوابا للدعوى

20. انظر الآية 39 التي تختتم بعبارات الحمد المكررة في الآية ما قبل الأخيرة وكذا الأخيرة (الآيتان 74 و75).



النصرانية بأن لله ولدا. ثم ـ في تواز مع ما ذكر ـ هناك آيات تذكر الوثنيين وآية أخرى تذكر اليهود والنصارى. وتعود الآية 121 إلى موضوع التطبيق الصحيح للدين، وتنص على أن الذين يتلون الكتاب بشكل صحيح هم أولئك الذين يؤمنون به حقا. فالخاتم الأول مبني كما يلي:

104–110 موعظة للمؤمنين: لا تخاطبوا النبي بغموض؛ لا تسألوا كما سئل موسى؛ لا ترتدوا عن الإيمان

111–113 تقول اليهود والنصارى إنه لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى

114–115 يمنع المشركون العبادة في الكعبة

116–117 يقول النصارى إن لله ولدا

118–119 يسأل المشركون عن آية معجزة؛ سيدخلون النار خالدين فيها

120 لن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم

121 الذين آتاهم الله الكتاب ويتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به

الآيات 122–133 هي الآيات المركزية في هذا الجزء. وهي موجهة إلى بني إسرائيل تذكرهم بحلقة أخرى من التاريخ الديني تتعلق بإبراهيم وابنه إسماعيل. وفيها يؤمران معا بتقديس الكعبة باعتبارها مكانا للعبادة بعد امتحان إبراهيم ـ إحالة واضحة على استعداد إبراهيم للتضحية بإسماعيل. وقد بنوا قواعد الكعبة، ودعا إبراهيم لأمن مكة وازدهارها ودعا أيضا لابنه إسماعيل وذريتهما، وأن يبعث فيهم رسولا ليعلمهم الكتاب ويزكيهم[21]. فالخاتم المركزي يبين لبني إسرائيل مكانة إبراهيم وإسماعيل ويشير إلى صلتهما بالإسلام مع رفعه من شأن مكة ومكانتها. والتأكيد الأخير من حيث البناء يمهد أيضا للجزء القادم ـ هـ ـ كما سنرى وشيكا. وهذا هو الخاتم الأوسط:

21. هؤلاء الذرية هم العرب، كما أن اليهود منحدرون من إسحاق. وتبين الآية 132 أن إبراهيم أمر بنيه بعبادة الله الواحد كما فعل يعقوب بن إسحاق (أبو أسباط إسرائيل الإثني عشر). ومن ثم، فرغم أن هذا الدعاء في الكعبة يشير إلى العرب، إلا أنه من الواضح كون إبراهيم أراد من بنيه كلهم أن يعبدوا الإله نفسه.



122–123 موعظة لبني إسرائيل: اذكروا كيف فضلكم الله برسالته؛ اتقوا يوم الحساب

124 يقول الله لإبراهيم سأجعلك للناس إماما

125 جعل الله الكعبة حراما وأمر إبراهيم وإسماعيل أن يطهراها

126 يسأل إبراهيم الله أن يجعل مكة بلد أمن ويجازي أهلها الذين يؤمنون

127 بني إبراهيم وإسماعيل قواعد الكعبة

128–129 دعا إبراهيم الله أن يرسل رسولا يتلوا الوحي ويعلم الحكمة

130–133 سؤال استنكاري: وهل يترك دين إبراهيم إلا من سفه نفسه؟ يقول يعقوب (إسرائيل) لبنيه: إن الله قد اصطفى لكم الدين.

وينتهي الجزء بخاتم ثالث صغير يجيب اليهود والنصارى ويبين في مركزه عقيدة الإسلام. وبنيته كما يلي:

134 اختصار وتحذير: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط لهم ما كسبوا ولكم ما كسبتم

135 يقول أهل الكتاب كونوا هودا أو نصارى

136–138 العقيدة: نؤمن بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء كلهم لا نفرق بين أحد منهم، ونركع لله

139–140 سؤال لليهود والنصارى: كيف تحاجوننا والله ربنا وربكم وكلنا مسؤولون عن أعمالنا؟

141 اختصار وتحذير: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط لهم ما كسبوا ولكم ما كسبتم

والخاتم الأخير يتوافق أيضا مع الآيات **104–121** في الخاتم الأول؛ ومن ثم فهو كما يلي:

104–121 «يقولون...»؛ «قل [أيها النبي]...» (في الجواب)

دعوى النصارى أن الله اتخذ ولدا (تمجيد لعيسى)



اليهود والنصارى يدعون أن عليكم أن تتبعوا ملتهم

122-133 إبراهيم، مكة/ الكعبة

134-141 «يقولون...»؛ «قل [أيها النبي]...» (في الجواب)

العقيدة: لا نفرق بين أحد من أنبياء الله

اليهود والنصارى يدعون أن عليكم أن تتبعوا ملتهم

هـ (142-152)

تؤكد السورة هنا على مكانة الإسلام باعتباره الوسطية الجديدة بين الأديان.

يجد المرء آيات في مركز السورة حول الكعبة، وهو الموضع الوحيد الذي عولج فيه الموضوع في القرآن كله. وتدل الآيات على توجه جديد؛ إذ كانت القبلة فيما مضى هي القدس التي كان يستقبلها اليهود والنصارى. والآن يؤمر المسلمون بالتوجه شطر مكة. فمكة ـ وخاصة الكعبة ـ دار العبادة التي بناها إبراهيم وإسماعيل وأصبحت القطب الديني للإسلام. والتغيير يختبر إيمان الذي سيتبعون النبي ويميز المسلمين عن اليهود والنصارى بوضوح.

وقد عُرّف المسلمون أيضا في هذا الجزء الأوسط بكونهم أمة مدنية. وتؤكد السورة هنا على مكانة الإسلام باعتباره الوسطية الجديدة بين الأديان المنزلة: بين شكلانية اليهودية ـ كما هو مبين في الجزء ج من خلال حكاية البقرة - والمغالاة في عقيدة المسيحية، كما هو موضح في الجزء السابق. وبوئ الإسلام مكانة الوسط الذهبي؛ فأتباع الدين الجديد يطيعون شريعة الله كاملة (دون إغفال روحه) ويظلون موحدين بحزم. وقد لاحظ ذلك روبينسون فقال: «في بناء المسلمين باعتبارهم «أمة وسطا»، يبوئهم الله مكانة كتلك التي حظي بها بنو إسرائيل من قبل. وذلك مقتضى تلطفه تعالى باستعمال ضمير المتكلم «أنا» حين يخاطبهم، والإحالة على «فضله» عليهم، وحثهم على ذكره (الآيات 150-152؛ ينظر الآيات 47-122)»[22].

22. Robinson, **Discovering the Qur'an**, 211.

وفي وسط الجزء بالضبط (الآيات: 147–148) تأكيد على صدق هذه الرسالة حول القبلة الجديدة وترهيب من الشك وترغيب في الإيمان. فرسالة القبلة مرتبطة إذن بنقطة كبرى تعم العالمين كلهم: فكل أمة لها قبلتها، كما تحدثنا الآية 148، فلتتنافس فيما بينها في الخير والله سيجمعهم جميعا عنده[23]. فهذا هو الجواب لعالم متعدد الأمم: تنافسوا بينكم في الخير؛ جهة الصلاة ليست لها قيمة في نفسها؛ المسلمون، الأمة المدنية الجديدة، لن تنال تفضيل الله حتى يفعلوا الخير.

وهذه هي بينية الجزء هـ:

142–143 فيما يتعلق بتغيير القبلة: الله يهدي من يشاء؛ رسالة إلى الأمة المسلمة: الرسول شاهد عليكم؛ تغيير القبلة هو اختبار للإيمان.

144–146 أمر للنبي: ول جهك شطر المسجد الحرام

147–148 دعوة: حقيقة أمر القبلة هي من ربكم، فلا ترتابوا؛ لكل أمة قبلتها، فتسابقوا إلى فعل الخير والله سيجمعكم.

149–150 أمر للنبي: ول وجهك شطر المسجد الحرام؛ أمر للمسلمين: ولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام

151–152 رسالة إلى الأمة المسلمة: أرسلنا إليكم رسولا منكم يعلمكم الكتاب والحكمة؛ لا تصدوا عن الإيمان

د' (153–177)

النصف الثاني من السورة موجه أساسا للمسلمين، ويعنى بتزويدهم بهدى خاص وإعدادهم لمجابهة مشركي مكة أكثر من إجابة اليهود والنصارى. لذلك فإن الجزء **د'** يؤكد للمسلمين في الآيات الأولى أنهم سيبتلون ويدعوهم إلى الصبر والصلاة. وهذا يقود إلى ذكر الصفا والمروة؛ إذ يمثلان أثرين رمزيين للصلاة والصبر. فحول هاتين الهضبتين بمكة (جزء من المدينة الآن) دعت هاجر أم الطفل إسماعيل وبحثت

23. في يوم الحساب؛ انظر: الأنعام، الآية: 48.



عن الماء في الصحراء القاحلة فاستجيب دعاؤها فوجدت عين زمزم. وفي ذكرى هذا الحدث يسعى الحجاج بمكة بين الصفا والمروة. لكن المشركين وضعوا صنمين على قمتيهما، فكان المسلمون الأوائل مترددين للقيام بهذه الشعيرة[24]. وتؤكد الآية 158 أن لا حرج في فعل ذلك، وأن الله تعالى يعلم أفعال الخير فأضافت هذه الآية الشعيرة إلى الله[25].

> النصف الثاني من السورة موجه أساسا للمسلمين، ويعنى بتزويدهم بهدى خاص وإعدادهم لمجابهة مشركي مكة.

ومركز هذا الجزء يتحدث عن أولئك الذي يرفضون الإيمان ويتبعون ما كان عليه آباؤهم. ولأن الوثنيين معتادون على تقديم القرابين لآلهتهم فإن بعض أحكام الطعام مفصلة هنا[26]. فأبيح للمسلمين أن يأكلوا مما رزقهم الله، مع تجنب الميتة والخنزير والدم وما ذكر غير اسم الله عليه. ومن حيث البنية، فإن هذا الجزء الفرعي المركزي يمثل نموذجا للتوازي بدل التناظر، بعد الآيات التمهيدية (160–164) حول الكفار والله وآياته. وهذا التوازي يقع على الشكل الآتي:

165–167 من الناس من يتبعون آباءهم في عبادة شركاء لله؛ وسيعذبون عذابا أليما

168–169 أمر: كلوا مما في الأرض حلالا طيبا

170–171 يقول الكفار: «نتبع ما عليه آباؤنا» لكن آباءهم لم يكونوا مهتدين

172–173 أمر: كلوا مما رزقكم الله؛ إنما حرم الله الميتة والخنزير والدم وما ذكر غير اسم الله عليه

---

24. يمكن أن يكون هذان الصنمان هما إساف الذكر ونائلة الأنثى، انظر:
T. Fahd, **Isaf wa-Na’ila” in Encyclopedia of Islam**, 2nd edn, vol. 4, 91–92.

25. The Glorious Kur’an 62, n. 160; The Qur’an: A new translation by M. A. S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2004), 18, n. a–d.

26. See W. Robertson Smith, The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions (New York: Schocken, 1972), 269–311.
موضوع الطعام الحلال والحرام في القرآن يتردد وروده بعد موضوع الوثنية، كما أشار إليه مير إصلاحي.
“**The Sura as a Unity**”, 203; cf. 209, n. 33.





وهذا هي ذي البنية التناظرية العامة للجزء د':

153–158 موعظة للمؤمنين: استعينوا بالصبر والصلاة؛ سيبلوكم الله بشدة

159–160 أولئك اليهود والنصارى الذي يخفون الهدى هو خاسرون

161–173 الذين يكفرون ويعبدون غير الله لن يخرجوا من النار

174–176 أولئك اليهود والنصارى الذي يكتمون الكتاب سيذوقون العذاب

177 الصالحون هم الذي يحافظون على الصلاة ويصبرون في الشدة

ج' (178–253)

ونأتي الآن إلى الجزء التشريعي الطويل المتضمن لإجابات الوحي عن الأسئلة التي كان يتلقاها النبي ﷺ حول حياة المسلمين الجماعية والواجبات الفردية في الإسلام. ونستشعر بقوة في هذا الجزء زعامته في بيان أحكام الله للأمة الحديثة في المدينة. وبينما يشتمل الجزء على أوامر الله ـ غير تارك مكانا لما لا يوافق الشرع ـ يؤكد في الوقت نفسه رحمة الله. فعبارات الفاصلة المشدِّدة على هذا الجانب وردت سبع مرات (182، 192، 199، 218، 225، 226، 235)[27]، مطمئنة المسلم بأن الله يعلم ضعف الإنسان ويتجاوز عنه.

ويمكن أن نلحظ في **ج'** ـ زيادة على ذلك ـ إشارات إلى شدة وقت التنزيل هذه؛ وهذا ينجلي في إرشادات الله حول الجهاد والإحالات إلى مقاتلة المسلمين في الكعبة خلال شهر الحج (191، 194). وحيال هذا الأمر ـ العنف في المسجد الحرام خلال الشهر الحرام ـ يؤمر المسلمون بأن لا يقاتِلوا حتى يقاتَلوا.

وهذا هو الرسم البياني لهذا الجزء، ما عدا الآيات الحادية عشرة الأخيرة:

178–182 المساواة في الجزاء؛ التركات

183–189 الصيام؛ الأساطير

190–194 القتال/ الجهاد

27. Cf. Robinson, **Discovering the Qur'an** 201.



195–207 الإنفاق؛ الحج؛ نحر الضحايا

208–214 موعظة للمؤمنين: أقبلوا على الإسلام بتمامكم؛ لا ترتدوا على أدباركم؛ تذكير وتأكيد: يهدي الله من يشاء إلى صراط مستقيم؛ المؤمنون سيبتلون؛ نصر عون الله قريب

215 الإنفاق في سبيل الله

216–218 القتال/ الجهاد

219 شرب الخمر، الميسر

220–242 اليتامى، الزواج والطلاق، الأرامل

> هذه السورة تمثل هندسة غاية الاستقامة في بنائها؛ فهي متناسقة بدقة وإحكام، بناء على مبادئ تركيب الخاتم.

وتؤلف الآيات الحادية عشرة المتبقية قفلا. ويكون هذا العنصر ـ كما أشير إليه سلفا عند مراجعة تركيب الخاتم ـ نهاية ثانية للخاتم، وضاما كِلا نصفيه إلى بعضهما بإحكام. وتشير ماري دوكلاس بخصوص القفل في كتابها **التفكير في دوائر**: «النهاية الأولى تنهي الاهتمام الآني، وتختم القصة، أو تتم القوانين. أما النهاية الثانية فستجعل من النص كلا في سياق أعم...»[28]. وهذا هو القفل الثاني الذي وقفنا عليه في سورة البقرة. أما الأول في ج فقد كان طرفاً من الجزء الفرعي 97–103 الذي هو النهاية الثانية للخاتم الداخلي (انظر تحليل الجزء ج أعلاه) والقفل هنا وضع نهاية ثانية للجزء كله.

وبخصوص هذا القفل أيضا نتذكر أن المسلمين واجهوا خطرا تمثل في جيش مكي كبير، زيادة على أن بيت الله كان في يد العدو وكان مدنسا بعبادة الأوثان. ولهذا بدأ القفل بدعوة إلى الجهاد (243–245)، وتبعتها قصة انتصار بني إسرائيل على الفلسطينيين. وقتل داود جالوت. وهو جزء من كفاح بني إسرائيل لإعادة الهيكل (246–251). والقفل يختم بالتأكيد على أن محمدا ﷺ هو في الحقيقة أحد الرسل وأن الله متم أمره (252–253). ففئة الإسرائيليين القليلة استطاعت بفضل الإيمان أن

28. Douglas, **Thinking in Circles**, 126.

تهزم جيش الفلسطينيين. وهذه المعركة ـ كما بين إصلاحي ـ تنبئ بمعركة بدر (مارس 624م/ رمضان 2هـ) حيث واجه عدد قليل من المسلمين جيشا يفوقهم عددا لكنهم هزموه.[29] فهذا المقطع إذن يهيء المسلمين للثبات ضد المكيين (كما في 249: كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله!). فبناء على مثال من التاريخ الديني يحث القفل المسلمين على الجهاد والعمل العظيم القادم في استعادة بيت الله.

ب' (254-284)

يبدأ الجزء **ب'** بخطاب للمؤمنين حول الإنفاق مما رزقهم الله قبل أن يأتي يوم الحساب، ويبين في الآية نفسها أن الكافرين هم الظالمون. ويتحدث العنصر الأوسط في الخاتم (255-260) عن الله القدير العليم الذي يحفظ المؤمنين ويأتي بالحياة والموت. أما العنصر الختامي الطويل (261-284) فيتضمن أمثالا عن الصدقة وحثا على الإنفاق وتحذيرا من الربى وكذا توجيهات حول الديون. وينتهي الجزء ببيان أن كل شيء عائد إلى الله مع تذكير بيوم الحساب.

ويشبه بناء **ب'** بناء ب حيث إن في وسط كل منهما كلاما عن الكفار، وأن الله هو الذي يحيي ويميت ويبعث، مع بيان ما في كفرهم من الخطأ. ويتشابه الجزآن أيضا من حيث الموضوع؛ إذ يؤكد كل منهما على علم الله. ففي الجزء السابق نلاحظ هذا من خلال مثال علم الله بذنوب آدم وحواء في الجنة (وانظر أيضا عبارة الفاصلة لـ 29 علم الله التام؟) وفي الجزء الأخير تؤكد عبارات الفاصلة على الفكرة نفسها. فهي تحيل على علم الله الكامل عشر مرات بخصوص الصدقة والمعاملات المالية (256، 261، 265، 268، 270، 271، 273، 282، 283، 284).

وهذا هو الرسم البياني لـ ب':

254 موعظة للمؤمنين: أنفقوا من الخيرات التي رزقكم الله قبل أن يأتي يوم لا مساومة فيه

29. Mir, “**The Sura as a Unity**”, 203.



255–260 الله قدير وعليم؛ الله ولي الذين يؤمنون؛ الله يحيي ويميت وإليه المصير

261–284 أمثال حول الصدقة؛ الصدقة وجزاؤها؛ الربى وعقوباته؛ الديون.

> التوافق بين أحجام أجزاء السورة، ما بوأ الجزء المركزي مكانه المناسب تماما.

أ' (285–286)

هذا الجزء مماثل أيضا من حيث البناء والموضوع للجزء أ؛ فكلاهما يبدأ بموضوع الإيمان وينتهي بالكفر (في أ' الكلمة الأولى هي «آمن» والأخيرة هي «الكافرين»). بيد أن في هذا الجزء آيتين تؤلفان خاتما صغيرا، في حين أن الآيات 1–20 في الجزء أ تشتمل على خاتمين منفصلين. ويجد المرء هنا في الخاتمة دعاءان قصيران: الأول حول الغفران ويدعو به الرسل، والثاني حول الغفران أيضا والإعانة ودعا به المسلمون، وبينهما بيان أن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها وتأكيد عدل الله بأن لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت.

وهذه هي بنية أ':

285 **المؤمنون**

285 **المغفرة**

286 **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها؛ لكل نفس ما تستحق**

286.5 **المغفرة**

286.9 **الكافرون**

وفي الآتي جداول تبين التقابلات بين أجزاء السورة (التوافقات موضوعة هنا بشكل أفقي):



(وأجوبة المسلمين)

أ 1-5 المؤمنون	أ' 285 المؤمنون
6-20 الكافرون	286.9 الكافرون
ب 28 دليل على الله: الله يحيي ويميت، ويبعث الموتى	ب' 258-260 دليل الله: الله يحيي ويميت ويبعث الموتى
29-30، 32-33 الله بكل شيء عليم	255-256، 261، 270-271، 273، 282-284 الله بكل شيء عليم
ج 43، 87 آتى الله موسى الكتاب	ج' 178، 180، 183، 216 كتب عليكم
102 سليمان (بن داود)	251 داود (أبو سليمان)
102-103 قفل (للخاتم الداخلي الثالث)	243-253 قفل (للجزء كله)
د 124 إبراهيم يبتلى من ربه	د' 155 الله سيبتلي المسلمين
127 أقام إبراهيم وإسماعيل بيت الله	158 الحج إلى البيت الحرام؛ الطواف بين الصفا والمروة.
140 رفض الشهادة بالحق	159، 174 رفض الآيات البينات، وحي الله؟
111، 113، 116، 118، 135	167، 170
أهل الكتاب يقولون...	المشركون يقولون....
(وأجوبة المسلمين)	

وفيما يلي رسم بياني مبسط يزيد توضيحا لهذه الجداول ويجسد بنية الخاتم الكلية للسورة (وكما سلف في الجداول أعلاه فإن التوافقات هنا واضحة بما يغني عن أي إشارات إليها):

أ الإيمان مقابل الكفر

ب خلق الله؛ علمه الشامل (وهو هنا متعلق بأخطاء آدم وحواء)

ج موسى يبلغ الشريعة لبني إسرائيل



د ابتلاء إبراهيم، وبناء الكعبة من قبل إبراهيم وإسماعيل؛ أجوبة لأهل الكتاب

هـ الكعبة قبلة جديدة؛ هذا اختبار الإيمان؛ تنافسوا في فعل الخير

د' سيبتلى المسلمون؛ الكعبة والصفا والمروة؛ أجوبة للمشركين

ج' الرسول يبلغ الشريعة للمسلمين

ب' خلق الله؛ علمه المحيط (ويتعلق هنا بالصدقة والمعاملات المالية)

أ' الإيمان مقابل الكفر

> أحجام الأجزاء متناسبة تماما مع خريطة السورة العامة.

وينبغي أن ننبه في الختام إلى التوافق بين أحجام أجزاء السورة، ما بوأ الجزء المركزي مكانه المناسب تماما. فمن الملاحظ أن مجموع الآي الواقعة في الأجزاء ب ـ د هو 121 آية، فيما عدد آيات الأجزاء ب' ـ د' 132 آية، أو 121 مع زيادة قفل الجزء ج'[30]. ويلاحض أيضا أن حجم الجزء هـ (إحدى عشرة آية) يقع في الوسط بين حجم المقدمة الطويلة (20 آية) والخاتمة القصيرة (آيتان). ومن ثمت، فالقسم الأوسط الذي يتحدث عن الكعبة باعتبارها مركز الإسلام، والمسلمين بكونهم الأمة الوسط، هو المتوسط في الحجم بين أ وأ' ومرتبط بهما من حيث الموضوع.

فهذه السورة تمثل هندسة غاية الاستقامة في بنائها؛ فهي ـ كما رأينا ـ متناسقة بدقة وإحكام، بناء على مبادئ تركيب الخاتم. بل حتى أحجام الأجزاء متناسبة تماما مع خريطة السورة العامة، كما أن بنيتها الدقيقة ترشد إلى الموضوعات الرئيسة فيها. ذلك أن المواضيع الرئيسة تقع ـ بناء على منطق نمط الخاتم ـ في وسط الخواتم المفردة، وخاصة في

---

30. يتألف الجزء ج من 64 آية فيما عدد آي الجزء ج' 76 آية أو 65 مع زيادة القفل (11 آية). ويحيط بهذين الجزأين الجزء ب' بثماني عشرة آية، ليكون بذلك أقل من نظيره ـ الجزء ب' ـ باثنتي عشرة آية (31 آية). وفي حين يتكون الجزء د من 38 آية، فإن د' أكثر منه بثلاث عشرة آية (25). فمجموع عدد آيات الأجزاء ب – د و ب' – د' متساو تماما قبل إدراج القفل.



وسط السورة كاملة. ففي وسط هذه السورة يجد المرء أوامر بالتوجه نحو مكة ـ فكان ذلك امتحانا للإيمان ـ وتعريفا للمسلمين بأنهم الأمة الجديدة الوسط، وبيانا بأن الناس كلهم بغض النظر عن قبلتهم أو وجهتهم الروحية يجب أن يتسابقوا إلى فعل الخير وأن الله سيجمعهم جميعا عنده.



الحوار الديني من خلال قصص الأنبياء في القــرآن الكــريــم والتـــوراة

قراءة في كتاب باللغة الألمانية
"آدم، إدريس، نوح، أيوب، والحوار الديني في القرآن والتوراة" لسمير مرتض

د. رضوان ضاوي
باحث في الدراسات المقارنة،الرباط ـ المغرب

تخلو الكتابات الأكاديميّة من الحوار الدّيني في المجال النّاطق باللّغة الألمانيّة، من إحالات على قصص الأنبياء في القرآن وفي التّوراة. هذا في الوقت الذي كثيراً ما تتّخذ قصص الأنبياء في القرآن والتّوراة من الحوار موضوعاً أساسياً لها: بين الله والأنبياء، وبين الأنبياء وشعوبهم.

وعليه اخترت قراءة كتاب «آدم، إدريس، نوح، أيوب: الخلق المبكر للكتاب المقدس وللقرآن من خلال رؤية يهودية وإسلامية» لـ محمد سمير مرتضى الذي صدر سنة (2017م) بهدف تحيين فهم الإشكالات الدينيّة التي ظلّ الباحث مرتضى يطرحها في جل كتاباته، وهي إشكالات الحوار بين الأديان.





وفي هذا الكتاب يقدّم المؤلّف محمد سمير مرتضى امتدادا لمشروع فلسفي أساسه في كتابيه «الإسلام، مدخل فلسفي» و«الفلسفة الوجودية الإسلامية، قراءة محمد إقبال نتشاويا».

فمن خلال الربط بين عرض الإسلام فلسفياً بشكل رصين، من خلال القرآن والسّنة، ثم فحص تأثير هذه الرّسالة الدينيّة على الفرد، سيكون الهدف من هذا الكتاب هو إعادة التفكير من جديد في علاقة الله ـ الإنسان من خلال قصص الأنبياء: آدم، وإدريس، ونوح وأيوب كما وردت في القرآن والتّوراة.

ومن هنا يمكن أن ألخصّ أهداف هذا الكتاب كما يلي: رواية قصص الأنبياء بأمانة، كما وردت في التّوراة وفي القرآن والتّعامل مع قصص الأنبياء باعتبارها قصص عن البشر الذين منحهم الله تجربة غير عاديّة وقبلوا هذا التّحدي من خلال تبليغ الرسالة. فالأنبياء يعتبرون نموذجاً نتعلم منه الطّريقة الصحيحة للتّعامل والتّصرف، لأنّهم يحملون رسالة تدعوا إلى التحلّي بالأخلاق الفاضلة.

> تخلو الكتابات الأكاديميّة من الحوار الدّيني في المجال النّاطق باللّغة الألمانيّة، من إحالات على قصص الأنبياء في القرآن وفي التّوراة.

من خلال كل ما سبق نستنتج أن الغرض من معالجة الكاتب لقصص الأنبياء في التّوراة ومقارنتها بمثيلتها في القرآن الكريم، هو التّطرق إلى البعد الإسلامي واليهودي من أجل تقويّة فكرة الجماعة الإبراهيميّة التي ينتمي إليها المسلمون واليهود والمسيحيّون. فمن خلال مسلك الفهم المتبادل والأخلاق المشتركة، والملاحظة الإسلاميّة واليهوديّة لنفس القصص يكتسب القارئ نفس التّجارب مثل الكاتب عنها: أي الحصول على الفهم العميق والتّفكير باهتمام وبدقّة في الجذور الدّينيّة المشتركة.

والكتاب ينطلق من وجود وحدة حواريّة ـ ثقافيّة يهوديّة إسلاميّة كمُسَلَّمة، بالرّغم من أن أتباع هاتين الدّيانتين لا ينتبهون لها. وقد ركّز الفكر اليهودي والإسلامي منذ النّشأة على أخلاق المسؤوليّة. ودعا القرآن إلى الإيمان بمن سبق من الرّسل

والأنبياء، كما أنّ سفر التثنيّة فيقول: «عليكم أن تؤمنوا بالغرباء، لأنّكم كنتم أيضا غرباء في بلاد مصر».

يقول المؤلف إنّ الدّيانتين الإسلاميّة واليهوديّة لديهما تحدّ كبير وهو البحث عن الحوار المشترك بينهما، وما يربط بينهما من قناعات إنسانيّة مشتركة، فيساهمان بالتّالي في تحقيق السّلام في عصر الصّراعات بين الدّيانات الموحّدة. ومن المهم جدا أن يستند المسلمون واليهود في سلوكهم وفكرهم على الأخلاق والقيّم المشتركة التي نجدها في القصص المشتركة في التّوراة والقرآن.

يعتبر آدم في التّوراة وفي الإسلام أبو الخلق وأبو البشر وأول الأنبياء. وترجع بدايات تاريخ الإيمان في الدّيانات الإبراهيميّة بآدم، كما تنتمي قصة آدم إلى القيّمة الثقافيّة للتّوحيد الإبراهيمي. وقصة آدم ليست قصة تاريخيّة عن بداية البشريّة، ولكنها تمثل الفترة البشريّة المبكّرة. وتتشابه الرّوايتان في التّوراة والقرآن الكريم في الكثير من التّفاصيل، رغم أنّ الأحبار أضافوا تفاصيل من عندهم حسب فهمهم، وهذه التّفاسير والتّكميلات تسمّى المدراش. ويظهر في الحوار بين الله والملائكة اهتماما كبيرا بالبشر، ففي هزيمتهم أمام الله وأمام آدم تكريم للإنسان؛ فالكرامة هي لكل البشر ولا يهم جنسه أو دينه أو أصله أو وضعه الاجتماعي حسب مبدأ المفكر الإسلامي محمد إقبال: «لا أحد أفضل منك، لكن أنت لست أفضل من الآخرين».

لقد بشّر الله في التّوراة وفي القرآن بكرامة الإنسان المصانة والمحفوظة. إنّها قيمة حتميّة مرتبطة بالوجود الإنساني. إنّها تتجذّر في الرّبط الوجودي للإنسان مع الله، ولها علاقة كبيرة مع صفات الإنسان التي تميّزه عن باقي المخلوقات، وتجعله قادرا على قيّامه بدوره باعتباره محافظا على الأرض وخليفة الله عليها. يقول محمد إقبال في أبيات له: «خلق الله العالم/ الإنسان جمّله/ اعترف ـ ربما ـ بأن الله هو شريكه».

تكمن أهميّة كتاب «آدم، إدريس، نوح، أيوب: الخلق المبكر للكتاب المقدس وللقرآن من خلال رؤية يهودية وإسلامية» لـ محمد سمير مرتضى، في أنّه يقدّم قراءة جديدة في سيّاق النّقاشات الرّاهنة حول علاقة دور النّصوص



الدّينيّة اليهوديّة والإسلاميّة ورؤى العالم في قصص الأنبياء. فانطلاقا من مبدأ «اذهب وتعلّم» تجتمع اليهوديّة والإسلام على قواعد مشتركة نتعرف عليها في قصّة آدم التي تعلّمنا بأنّ الإنسان لا يحقّ له فعل كلّ شيء يريده، ووظيفته هي: «الحفاظ على الأرض».

فقصة آدم هي قصة تعليميّة عن التّجربة الأصليّة المبكّرة للإنسان وعلاقته بالله، وأنّ لكلّ فعل جزاء، وبأنّ الإنسان يتحمّل مسؤوليّة فعاله حسب تفسير عالم الدّين باول مايبيرغر Paul Maiberger: «لا يحقّ للإنسان القيّام بكل شيء يريد القيّام به، وليس كلّ شيء قابل للقيّام به، مسموح به».

أمّا وصف الشّر في قصّة آدم في القرآن الكريم ارتبطت بخلق إبليس، الذي يقوم بتصرّفات وسلوكات شرّيرة، كما ارتبطت بسؤال الله البّلاغي عمّا إذا كان إبليس يعتبر نفسه الأفضل، وجواب إبليس بالإيجاب يوضح خطر الشّر الذي يتنافى مع التّعاليم التي أرساها القرآن الكريم، كما يعكس أنانيّته وتكبّره وتفاهته على ما أنعم الله عليه. ولم ينظر إلى مدى ارتباط خلق آدم بالله، لكنه نظر إلى أنّ الله ميّزه عن بني آدم عندما خلقه ـ من نار ـ وهنا يتجذّر الشّر في الكبرياء، وفي عدم الاحترام للكرامة الإنسانيّة، وهذا ما يتميّز به اليوم تيّار «العداء للسّاميّة» و«العداء للإسلام» اللذان مهما تغلّفا بالطّابع الدّيني أو السّياسي، وعليه كلا التّيّارين يمثلان ذلك الشّر الذي وصفه القرآن ووصفته التّوراة.

وقد أشار الكاتب إلى أن الكتاب ليس بحثا في قصص الأنبياء بل هو إضاءة للقضايا التي تطرحها هذه القصص من خلال الحوار بين الديانات. وهو يعتقد أن ما يحدث في الشّرق الأوسط على أن الصراع بين معادين للسّاميّة من جهة، ومعادين للدّين الإسلامي من جهة أخرى، يجعله يدرك مدى انتشار الكراهيّة والعداء بين أتباع هاتين الدّيانتين. بالمقابل توجد أصوات يهوديّة ومسلمة ناقدة للتشدّد اليهودي والإسلامي، وهم الحاملون للأمل، فلا ينسبون تصرفات الصّهيونيّة العالميّة للدّيانة اليهوديّة، كما أنّهم لا ينسبون تصرّفات المتشدّدين الإسلاميين للإسلام؛ وعلى هذا الأساس يمكن أن تعتمد رسالة الصّلح الدّينيّة.

من وجهة نظرنا فان الربط بين معاداة السامية ومعادة الإسلام غير دقيق بالمرة، ذلك أن معاداة السامية هي تهمة يطلقها الصهاينة على من ينتقدهم ولا علاقة لها بمعاداة اليهودية كدين، إنها اختراع رفعه الصهاينة بوجه من يقول لهم أنهم مخطئون.

وقد أشار الكاتب إلى أن دورنا نحن المسلمين بالدّرجة الأولى الوقوف ضدّ هذا العداء للبشريّة ونشر رسالة الوحي الرّائعة عن الكرامة البشريّة. وبخصوص الشّر تقول اليهوديّة إنّه ضروري، لأنّه يمنح البشر إمكانيّة الاختيّار لكي يتحمّل البشر مسؤوليّة تصرفاتهم، وهو نفس التّصور الذي يقدّمه الإسلام عن الاختيّار الحر. فقد أصبح الاختيار مبدأ الحياة الخلاقة وجزء ينتمي إلى وجودنا. ورغم وجود اختلافات في قصّة آدم بين التّوراة والقرآن إلاّ أنّ هناك مجموعة من التّوافقات نذكر من بينها:

> الكتاب ينطلق من وجود وحدة حواريّة ـ ثقافيّة يهوديّة إسلاميّة كمُسَلَّمة.

- الحديث عن الخلق والسّؤال عن ماهيّة الإنسان وما علاقته بالله، وبباقي البشر.
- التوراة كما القرآن لهما منذ البداية أفق كوني: التّوحيد والبشريّة.
- عدم المساس بكرامة الإنسان.
- كل مؤمن بالله يجب أن يشعر بالمسؤوليّة وبالواجب: وهو ما يفرض احترام كرامة الإنسان الآخر والحفاظ عليها.
- الإنسان يتحمّل حريته بكل مسؤوليّة؛ في فعل الخير أو الشّر.
- أساس الشّر وجذوره هي التّكبر، واحتقار الآخر، والأنانيّة التي يجب تجنّبها، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ تقرير المصير وتحقق الذّات هي شرعيّة ما دامت لا تؤدّي إلى خرق المسؤوليّة. إنها أخلاق مشتركة تمكّن المسلمين واليهود من بناء جسر في حاضرنا الدّامي.

يقول الغزالي إنّ الإنسان لا يمكنه إخفاء الوجه العنيف في شخصيّته فهي جزء من تكوينه النّفسي والخلقي: «لكن بواسطة التربيّة والضّبط الذّاتي يتم كبحها». وقد اعترف إبليس بعداوته للبشر من خلال وعيده للإنسان وتكبّره حين رفض تكريم

الإنسان، وواجه محبة الله بالعنف والتّهديد. إنّه خطر «الأنا» على البشر حين تعلن عن المعصيّة والتّمرّد.

إذن فهم الذّات عند إبليس لا تنبع من محبّة الله بل من «أناه» الشّريرة والطّامعة في التّميّز والتّرفع على الخالق والخلق، علماً أنّه من خلال الخضوع الفعّال لله أو من أجل إيجاد السّلام يحدّ الإنسان من «أناه» فيحصل على المعرفة الدّقيقة عن نفسه أو حسب اللّغة الشعرية عند إقبال: «إن قتل الشّيطان هو كفاح صعب،/ لأنّه يختبأ في القلب الأكثر عمقا./ الأفضل هو، أن نجعله مسلما،/ ونقتله بسيف القرآن» (إقبال 1977م).

> الدّيانتين الإسلاميّة واليهوديّة لديهما تحدّ كبير وهو البحث عن الحوار المشترك بينهما.

إنّ ممارسة العنف تشعر الفاعل بأنّه متحرّر من المراقبة الذّاتيّة ومن مراجعة الذّات، فممارسة العنف تعني له القوة الذّاتيّة، والانطلاقة اللامحدودة التي تجد تعبيرها في تحطيم الأجسام الأخرى بدون نقد ذاتي.

ويعتقد الكاتب محمد سمير مرتضى أنّ عبارة ابن آدم المسالم هابيل كان ملحّاً في إقناع الممارس للعنف بأنّه يظلمه. إنها الثّورة السلمية الفعّالة ضدّ العنف. فالابن المسالم لا يريد تحطيم أخاه، وإنّما غرضه هو أن يشعره بالخجل. وعليه يتوجّب على المؤمن مقابلة الكراهيّة التي تواجهه بالحب وفعل الخير. ففي اليهودية القاتل لم يرى من قبل قتيلاً ميتاً. ولهذا كان الحوار بين القاتل والله؛ وهو حوار يسأل فيه الله قابيل عن أخيه.

في سؤال الله لقابيل عن أخيه «أين هو أخوك؟» دعوة إلى الحوار لكي يعترف القاتل بذنبه. لهذا ففي النّسخة الإنجيليّة لم يكن التّركيز على هابيل وتبريره لماذا لم يقابل تهديدات قابيل بالعنف، وإنّما كان التّركيز على أنّ الله بحث عن الحوار مع القاتل، وهو ما يعكس دلالة قويّة على أن الله مستعدّ لقبول توبة إنسان ضال. فلا إنسان يبقى للأبد حاملاً لجريمة قابيل. وجواب قابيل عن السؤال بسؤال استنكاري: «هل أنا حارس غير مقبول. يُفترض في المؤمنين الحفاظ على بعضهم البعض. ففي كلّ الديانات: اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام، هناك اتفاق مشترك على حبّ الخير



للآخرين وهو سلوك واقعي وملموس. بناء على ذلك يكون ابن آدم المسالم مثالاً يجب أن يحتذي به اليهود، والمسلمون، كواجب من أجل تثبيت عقيدة وثقافة السّلم واللاّعنف، فهو نموذج لكلّ البشر. وعليه في هذه القصّة يتعلّم المؤمنون الحكمة.

لكن من المؤسف حقّاً أن نلمس في أتباع الدّيانات الإبراهيميّة تغييبا واضحا لهذه الحكمة، ممّا أدى إلى نشوب حروب دمويّة بدل من البحث عن مسالك جديدة لحل الصّراعات. لهذا كان من الضّروري إعادة النّظر في حياتنا والاقتداء بهذه الحكمة الإلهيّة التي نشأت مع ميلاد بني آدم، فحياة الإنسان مقدّسة، وهي قيمة مشتركة بين اليهوديّة والإسلام، وكلّ من يحتقر حياة إنسان آخر لا يتصرّف فقط ضدّ الله، بل يحصر نفسه في تقليد قابيل.

بناء على ما تقدّم تنطلق فصول الكتاب من موقف مسبق يتبنى قاعدة «لا يوجد سلام بين الأمم بدون سلام بين الأديان/ ولا سلام بين الأديان دون حوار بين الأديان/ ولا حوار بين الأديان دون أبحاث تأسيسيّة في الأديان». وعليه يرى الكاتب محمد سمير مرتضى على الخصوص البحث والحوار بين اليهوديّة والإسلام، أي بين اليهود والمسلمين، لهما أهميّة كبيرة وخاصّة دون التّطرق الصّريح للصّراعات الرّاهنة بين أتباع الدّيانتين.

لهذا يرى الكاتب انه يجب علينا التّخلي اليوم عن التّركيز القصير النّظر على العلاقات المسيحيّة ـ اليهوديّة، وعلينا عرض التّحدي الحقيقي في القرن 21 وهو: «الحوار الإسلامي اليهودي». فبدون حوار مسالم لا يمكن أن يكون في هذا العالم سلام. لأنّ المكان الذي يتمّ فيه الحوار، تصمت فيه الأسلحة، والمكان الذي يتمّ فيه البحث عن المشترك، يسود فيه الهدوء، ومن يقود حوارا ويظهر قوة وصبرا في الاستماع، يكون قادرا على فهم الآخر. وعليه الحوار هو مؤسّسة من خلاله وفيه نأتي إلى عالم كوني يضمن لنا العيش المشترك، والأديان هدفها الأسمى هو العمل على خلق عالم مثالي.

لينتقل بنا الكاتب إلى الحديث عن العلاقة الفريدة بين إدريس والله وكيف رفعه إليه. ففي الدّيانة اليهوديّة يعدّ إدريس نموذجا للمعرفة الربّانيّة والعطاء في كلّ الأزمنة.



حيث يرى اليهود في إدريس معلّما للبشريّة وكاتبا للحضارة. وكان منسجما بطريقة فريدة مع رغبة الله وإرادته. إنّ أول واجب لإدريس التّوراتي هو تربيّة النّاس على السّلام وعلى اللاّعنف، لكي تنشأ الحضارة، لهذا فهو تعبير عن الله في رحمته.

وفي الإسلام حسب العلماء، تطابق خلق النّبي إدريس مع التّوراتي إدريس. ففي القرآن إدريس هو رجل صالح، وكان ميزانا واعتدالا داخليّا، يمكن للإنسان أن يحقّقه. هذا الميزان يشعّ على العالم حيث يعيش الإنسان مع جماعة من أناس آخرين.

وتعني كلمة صالح السّلام وهي مفردة تشير إلى نوعيّة الحياة التي يحاول أن يبلغها الأنبياء إلى شعوبهم، كما جاء في مزامير داوود: «اهتم بالأتقياء، وانظر إلى الصادقين،/ لأنّ المستقبل هو بيد رجل السّلام». أمّا اسم إدريس فهو يدّل على أنّه الشّخص الذي يتعلّم ويعلّم، وله في القرآن واليهوديّة نفس الصّفات: هما معلّما للبشريّة ومؤسّسا للحضارة ورسولا ينير درب الشّعوب في القيّام بالعمل الصّالح.

إنّ أعمال العنف البشري هي المشكل الأساسي الذي يعيق وجود الإنسان. وفي هذا المعنى يكتب المؤلف الإرثدوكسي رابينر Rabbiner إنّ اليهوديّة ترفض الميل إلى المثاليّة وإلى اللاخطيئة. كل إنسان يحمل جوانب القوة والضّعف في ذاته حسب ما تؤكده التّوراة. وتصور التّوراة نوح على أنّه شخصيّة مطيعة لربها وقريبة منه.

أمّا في القرآن فيوجد فرع من القصّة لم تذكره التّوراة، وهو نهاية زوجة نوح وابنه: وهنا تأتي الحكمة والمبدأ الأساسي في القرآن: الله يحاكم ويحاسب النّاس حسب إيمانهم وتقواهم، وليس حسب أصلهم.

مرّة أخرى يؤكّد الكاتب على أنّ القرآن ليس كتاب تاريخ، لأنّه بينما ذكرت التّوراة أسماء أبناء نوح، لم يذكر القرآن أسماءهم، تماماً كما أنه لم يذكر أبناء آدم، وهذا دليل على أنّ القرآن ليس كتاب تاريخ وليس الهدف منه هو رواية تاريخ البشريّة، ولكن هو كتاب تعليمي أخلاقي وروحي وكوني. تأسيسا على ما سبق فإن على المؤمن أن يقنع الآخرين بالإيمان بالله بأدلّة عقلانيّة فالإنسان ليس قاضيّا على الآخرين، فهذه وظيفة الله.

يمكن لنا أن نثمن النتائج التي خرج بها الباحث من دراسته لقصة آدم ونوح من خلال تطرقه أيضا إلى مفهوم التّسامح باعتباره ممارسة تتضمّن وعدا بتجنّب العنف، وتشجيعا على حريّة التديّن وحماية لأتباع دين ما من الاضطهاد، وصبرا على القناعات الغريبة. وهو اعتراف ايجابي بالتّصورات الإيمانيّة الأخرى.

وهو ما تمّ الحديث عنه في المؤتمر الثالث للحوار بين الأديان في الدّوحة بقطر سنة 2005م، وبالضّبط مع رابينر الذي تحدّث عن تغيّر إبدال في الدّيانات الإبراهيميّة التي تعترف بأنّ: الله تحدّث إلى كلّ الأمم، وكلّ أمة لها مسلكها الخاص إلى الله، وأنّ الله كوني، لكن الأديان مجزّأة، وليس هناك بشر قادر على معرفة كلّ الحقيقة، فكلّنا لا نملك سوى شذرات من الحقيقة: «إن الله أكبر من كل شعيرة دينيّة صغيرة/ لا دين يضم الله ولا دين يحدّ الله/ أو يسجنه فيه».

يعتبر آدم في التّوراة وفي الإسلام أبو الخلق وأبو البشر وأول الأنبياء.

ومن هذه النتائج نذكر أيضاً النّتائج أنّ اليهوديّة تفضّل التواجد السّلمي مع الدّيانات الموحّدة بدل الصّراع الحربي، لكن وضع الشّعب اليهودي باعتباره شعب الله المختار يبقى موقفاً لا جدال فيه. والتّسامح في القرآن هو نفسه في اليهوديّة مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ كلّ الأديان تحتوي على إمكانيّات التّسامح لكن أيضا على إمكانيّات عدم التّسامح.

وفي الوقت الذي نتحدّث فيه عن أخطار نشر أسلحة الدّمار الشّامل، وفشل في تحقيق الشّرط الإنساني، كان يجب علينا أوّلا أن نفهم ذواتنا على أنّنا مواطنون عالميّون. كلّنا نتحمّل مسؤوليّة هذا الكوكب، واليهوديّة والإسلام يعلّماننا أخلاق المسؤوليّة الذّاتيّة والمسؤوليّة العالميّة. وأخلاق المسؤوليّة هذه يتوجب على اليهود والمسلمين أن يحقّقوها.

كما يعدّ التّسامح جزء جوهري في الدّيانة اليهوديّة والإسلاميّة، إضافة إلى وجود تصوّرات جيدة للتّسامح، ولكن يجب على الدّيانتين أن تعترفا بأنّهما لا تقومان بهذا دائما، ويتوجّب عليهما تجاوز أخطاء الماضي والتّوجه نحو مستقبل مليء بالأمل.



في حين ركزت النصوص الدينية في قصة أيوب على قيمة الألم باعتبارها جزء من الكينونة البشرية، وتحديا للمؤمنين الصابرين.

هنا نستنتج أنّ الباحث يركّز على الحواريّة التي تجمع المؤمن بالله، ويجب فهم حياة المؤمن على أنّها حوار متعدّد مع الله. وهذا الحوار يوجد في الحياة على ثلاثة مستويات: الوحي الذي يؤثر في تفكير الإنسان، و الخلق باعتباره آية ربانيّة، والتجربة المعاشة.

> قصة آدم هي قصة تعليميّة عن التّجربة الأصليّة المبكّرة للإنسان وعلاقته باللّه، وأنّ لكلّ فعل جزاء.

بالتّالي، فإنّ فشل الأمّة في تحقيق الآية الكريمة: «وجعلناكم أمّة وسطا»، هو فشل تاريخي ومتواصل في تحقيق هذه الوظيفة، وفشلها اليوم يبرهن عليه العنف الذي يغزو الأمة، هذا الشّر الذي لا يريد أن يختفي. وعسى أن تتحقّق دعوات الكاتب إلى الحوار بين اليهوديّة والإسلام، على الأقل في المجال النّاطق باللّغة الألمانية، في انتظار تعميم هذه الوظيفة النّبيلة في عالمنا الإسلامي ضمن مراعاة التعددية حسب القول المأثور: «آخر دين هو هنا، لكن آخر فهم للدّين لم يصلنا بعد».

الكتاب: «آدم، إدريس، نوح، أيوب: الخلق المبكر للكتاب المقدس وللقرآن من خلال رؤية يهودية وإسلامية».

- الكاتب: محمد سمير مرتضى
- اللغة: الألمانية
- سنة النشر ومكانه: هامبورغ 2017م
- دار النشر: tredition Verlag



المراجع (باللغة الألمانية مع ترجمة العناوين)

- Muhammad Sameer Murtaza :Islam. Eine philosophische Einführung. Norderstedt, 2014.

  «الإسلام: مدخل فلسفي»

- Muhammad Sameer Murtaza, Islamische Existenzialphilosophie: Muhammad Iqbal nietzscheanisch gelesen, Norderstedt, 2016.

  «الفلسفة الوجودية الإسلامية: محمد إقبال مقروء نيتشاويا»

- Muhammad Sameer Murtaza, Adam - Henoch - Noah - Ijob: Die frühen Gestalten der Bibel und des Qur'an aus jüdischer und muslimischer Betrachtung. Hamburg, 2017.

  «آدم، إدريس، نوح، أيوب: الخلق المبكر للكتاب المقدس وللقرآن من خلال رؤية يهودية وإسلامية»

- Muhammad Sameer Murtaza, Die gescheiterte Reformation. Salafistisches Denken und die Erneuerung des Islam. Herder Verlag, Freiburg, 2016.

  «الإصلاح الفاشل، التفكير السلفي وتجديد الإسلام»

- Simon Biallowons, Paul Hinder, Als Bischof in Arabien, Erfahrungen mit dem Islam, Freiburg im Breisgau ,2016, Verlag Herder.

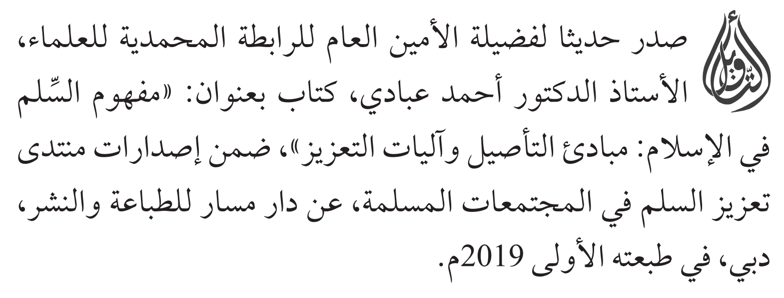
  «أسقف في شبه الجزيرة العربية، تجارب مع الإسلام»




إقامة السلم في السياق المعاصر مبادئ التأصيل وآليات التعزيز

قراءة في كتاب مفهوم السلم في الإسلام للدكتور أحمد عبادي

د. محمد المنتار
رئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء



صدر حديثا لفضيلة الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء، الأستاذ الدكتور أحمد عبادي، كتاب بعنوان: «مفهوم السِّلم في الإسلام: مبادئ التأصيل وآليات التعزيز»، ضمن إصدارات منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، عن دار مسار للطباعة والنشر، دبي، في طبعته الأولى 2019م.

وقد بنى الدكتور أحمد عبادي كتابه على مقاربة علمية واقعية واستشرافية، قوامها مبرر أصلي، ومبررات أخرى بالتبع. أما المبرر الأصلي فمرده إلى «أن تعزيز السلم في مجتمعاتنا الإسلامية، يستلزم المعرفة بقرائن الأحوال ومستأنفاتها، كما يستلزم الدراية بتضاريس الواقع الذي توجد فيه مناطات الكسب السلبي، كما يكون موافقا لاحتياجات الواقع الذي يتجوهر فيه، ومتجانفا عن عوائقه، أو مذللا لها. إذ في غياب العلم بالواقع واحتياجاته وعوائقه، تصبح إناطة الكسب السلمي بمتعلقاته





وبمناطاته، أمرا في غاية العسر»[1]. وقد شكلت مباحث الفصول الستة الأولى[2] للكتاب محاولة التوفية بتطلبات هذا المبرر المركزي.

> فكرة السلم في الرؤية القرآنية فكرة أصيلة وعميقة تتصل اتصالا وثيقا بطبيعة وفكرته الكلية عن الكون والحياة والأحياء.

أما المبررات التبعية؛ والتي رامت باقي فصول الكتاب[3] الوفاء بتطلباتها البحثية، والتحليلية، والعلمية، فتتجلى في «اقتضاء بلورة قوة اقتراحية بهذا الصدد استحضار مجموعة من التقلبات والتجاوزات والانتهاكات التي أضحى يعيشها عالمنا بهذا الخصوص، وكأننا في أتون كابوس دلفت إليه البشرية بمحض إرادتها عبر العقود والقرون؛ وتحتاج للخروج منه، إلى تضافر الجهود؛ وإذ إن واقع الأمة اليوم، نتاج ترسبات كثيفة، عقيدية، وتصورية، وتربوية، واجتماعية، وسياسية... تمت عبر أزمنة تاريخية، يمكن تشبيهها بالطبقات الجيولوجية المختلفة، ومن ثمّ فإن فهم واقعنا المعاصـر، يستلزم قراءة هذه الترسبات، والوقوف على تفرعاتها، واستجلاء أسبابها، حتى يصبح تجاوزها ممكنًا، عبر معالجة لها دقيقة، في تفكيك لجزئياتها، لكن ضمن شمول وتكامل، حتى تتجلى لدينا صورة واقع الحال الموجود بتفاصيلها، فيتم بناء على ذلك الاقتراح المنهاجي للانتقال إلى المآل المنشود.»[4].

---

1. أحمد عبادي، مفهوم السلم في الإسلام: مبادئ التأصيل، وآليات التعزيز، مسار للطباعة والنشر، دبي، ط1، 2019، ص: 14.
2. وهي الفصول الآتية: الفصل الأول: السلم: التأصيل والمبادئ. الفصل الثاني: مستويات النسيج النسقي القرآني لإقامة السلم. الفصل الثالث الرؤية الكلية أسّ لبناء صرح السلم في المجتمعات المسلمة.الفصل الرابع: إحلال السلم وضرورة الوعي بالسياق الكوني المعاصر الذي يلفّنا. الفصل الخامس: في علاقة التماسك الاجتماعي بسلسلة الإدراك، وبشبكة التصورات وبالقبلة المجتمعية. الفصل السادس: السلم حقا من الحقوق التضامنية.
3. وهي ستة فصول، وفق الترتيب الآتي: الفصل السابع: في الحاجة إلى انبعاث مفهوم القيام الواجب من جديد. الفصل الثامن: الإمامة والقدرة على إبصار الآيات/ العلامات. الفصل التاسع: في ضرورة مكافحة الفقر لتحقيق السلم في البلدان المحترقة. الفصل العاشر: في دينامية اجتيال أحلام الأمة، ووجوب إنتاج أحلام بديلة. الفصل الحادي عشر: هل إلى خروج من سبيل؟. الفصل الثاني عشر: في ضرورة تفكيك خطاب التشظية في مجتمعاتنا.
4. نفس المرجع، ص: 14-15.



وإذا استحضرنا أن عالم اليوم ليس هو العالم الذي كان يعرفه أسلافنا ولا أجدادنا ولا آباؤنا ولا حتى نحن بالأمس القريب؛ حيث فُرضت على هذا العالم إيقاعات في غاية السرعة جعلت هذا الجيل من النوع البشري، جيلا قد تبدت وتكشفت خلال حياته جلّ المخترعات الفارقة التي عـرفتها البشرية عبر تاريخها، وهو مـا انتبه إليه الباحث المُنَقِّب ألفين توفلر، والذي كتب كتابـا سماه «صدمة المستقبل»، رصد فيه هذه الظاهرة، فإن التناول لهذا الموضوع لا يمكن ألبتة، أن يتم في ذهول عن ذلك.

لكل المقتضيات السياقية سالفة الذكر، والتي شكلت المبررات التبعية لتناول موضوع السلم في الإسلام، جاء التأكيد في مطارحة الدكتور أحمد عبادي، على بُعدي الرصد والتأصيل، واعتبارهما الأرضية التي لابد منها لقيام أي عمل ناجع في هذا المجال، مع استدماج وجوب أن يكون هذا العمل مستوعبا لمختلف الأصعدة، قصد الاستعانة بالجهود الوظيفية ذات الصلة، في الأوساط العلمية، والمؤسسات البحثية، والإعلامية، وغيرها، والتوصل بكافة الوسائل الناجعة المشروعة الممكنة، في أفق الإسهام في تزويد وجدانات وعقول بنات وأبناء الأجيال القادمة، بما يمكّنهم من الاضطلاع بوظائفهم بهذا الخصوص، بمسؤولية ورشد وفاعلية، أكبر.

أولا - جوهر السلم في الرؤية القرآنية: التأصيل والمبادئ

إن فكرة السلم في الرؤية القرآنية فكرة أصيلة وعميقة تتصل اتصالا وثيقا بطبيعة وفكرته الكلية عن الكون والحياة والأحياء، ولا بد من تلقي الإشارات الكثيرة الموجودة في الكتاب والسنة، والتي تؤصل لثقافة السلم وتنميتها، ورعايتها حق رعايتها، وتجليتها، وتوضيحها لأنفسنا، وللعالمين، وهي أمانة أيّما أمانة.

وقد خصص الأستاذ أول فصول كتابه للكشف عن جوهر السلم في الرؤية القرآنية[5]، منطلقا من التأسيس القرآني والبيان النبوي لمفهوم السِّلم، مبيّنا أصول

5. تتعلق معظم موارد مادة (س ل م) في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، بمصدرين اثنين، هما: السلام، والإسلام. وألفاظ السلم، بكسر السين (السِّلْم) وفتحها (السّلْم)، والسَّلَم بفتح اللام، تحيل على معنى السلام. ويعد تركيب (س ل م) من أغنى تراكيب باب السين واللام والميم

ومبادئ السلم على المستويات الاعتقادية / الاستشرافية، والتربوية، والاقتصادية، وكذا السياسية.

وقبل التفصيل في التأسيس القرآني، والبيان النبوي لمفهوم السِّلم، بسط الدكتور أحمد عبادي دلالات الجذر اللغوي (س ل م) في لسان العرب، ووقف على أن معظم بابه من الصحة، والعافية، الصلح، والصفح، والخير، والسلامة والأمن[6]؛ ليؤسس بعد ذلك لهذا المفهوم القرآني، انطلاقا من عدد من آيات الذكر الحكيم، يأتي في مقدمتها الآيات التي ورد فيها ذكر لفظ «السّلم»، معرفا بالألف واللام، في المواضع الآتية:

ـ سورة البقرة: قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة:206).

ـ سورة النساء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ (النساء:93).

ـ سورة الأنفال: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (الأنفال:62).

ـ سورة محمد: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ (محمد: 36).

وكما الكتاب، فالناظر في السُنة النبوية الشريفة، والسيرة العطرة، ووصايا الرسول صلى الله عليه وسلم[7]، يجدها شاهدة على أنَّ جوهر دعوته عليه الصلاة والسلام؛

في معاجم اللغة، ومعظم بابه من الصحة والعافية. انظر **معجم مقاييس اللغة،** لابن فارس، باب: لسين، واللام، وما يثلثهما، مادة: سلم.

6. ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة،** ، باب: لسين، واللام، وما يثلثهما، مادة: سلم.

7. ومن الأحاديث الدالة على السلم والسلام:

ـ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خُطْبَةِ حَجَّةِ الْوَدَاعِ، من حديث ابن عمر، رضي الله عنهما: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ» متفق عليه.

ـ وقال عليه الصلاة والسلام: «إنما بُعثت لأتمم مكارمَ الأخلاق». رواه أحمد في مسنده 9187.

هو: (السلم والسلام)، فلم يكن نبي الختم، صلى الله عليه وسلم يدعو إلى الحرب، ولا إلى المخاصمة، والتنازع، ولا إلى التشاجر، بل يدعو إلى السلام، ويهدي الناس إليه ويدلهم عليه.

> خصص الأستاذ أول فصول كتابه للكشف عن جوهر السلم في الرؤية القرآنية.

كما عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم أول مقدَمِه المدينة، مع اليهود حول المدينة والمشركين، عهداً على المسالمة والموادعة والدفاع المشترك عن المدينة. وعقد رسول الله مع مشركي قريش صلح الحديبية، وهم على شركهم.

وفي مقدمة الأحاديث الدالة على السلم والسلام قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم: «من أَصبحَ آمنًا في سِرْبِه، معافًى في جَسدِه، عنده قوتُ يومِه؛ فكأنما حيزت له الدُّنيا»[8] دلالة واضحة على الإنسان لا يكون سعيدًا في هذه الدنيا إلى بالسلم والسلام. يقول ابن عاشور: «وإِذَا فُسِّرَ السِّلْمُ بِالْإِسْلَامِ؛ أَيْ دِينِ الْإِسْلَامِ، فَإِنَّ الْخِطَابَ بِـ«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» وَأَمْرَ الْمُؤْمِنِينَ بِالدُّخُولِ فِي الْإِسْلَامِ، يُؤَوَّلُ بِأَنَّهُ أَمْرٌ بِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ مِنْهُ وَالتَّغَلْغُلِ فِيهِ. أما إذا فُسر السلم بالمعنى الحقيقي، فيراد به السِّلْمُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، يَأْمُرُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ أَنِ اتَّصَفُوا بِالْإِيمَانِ بِأَلَّا يَكُونَ بَعْضُهُمْ حَرْبًا لِبَعْضٍ... وقد يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ السِّلْمِ، السِّلْمَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ مَعْنَى الْمَجَازِ، أَيِ ادْخُلُوا فِي مُسَالَمَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِاتِّبَاعِ أَوَامِرِهِ وَاجْتِنَابِ مَنْهِيَّاتِهِ»[9].

إن السِّلم من المصطلحات المفاتيح، التي يستحيل بدونها تحصيل المعاني الكلية لهذا الدين، فهو مفتاح من مفاتيح الاعتقاد، والعبادة، والمعاملات، والعلاقات الدولية.

ومن هذا المنطلق أصل المؤلِّف للسلم في إطار صيرانه إلى ضرورة؛ مندرجة ضمن مجموعة من المكونات، والعناصر، والرافعات، وذلك من خلال مداخل علمية مترابطة ومتكاملة، تسهم جميعها في رسم المعنى الكلي للسلم. وقد رتبها المؤلف ترتيبا منهجيا، وفق الشكل الآتي[10]:

---

8. رواه الترمذي في سننه من حديث عبيد الله بن محصن الخطمي، برقم 2346، وحسنه الألباني في صحيح سنن الترمذي، برقم 1913.

9. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 2/ 276.

10. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 25-35.

ـ **التأصيل الاعتقادي/ الاستشرافي للسلم**؛ ومرد ذلك إلى أن تحقيق الأمن، والسلم الجماعي يعد من بديهيات الإيمان بعقيدة التوحيد في الرؤية القرآنية، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام:82)، وقال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ (النور:53)، وقال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ (الرعد:29).

> السِّلم من المصطلحات المفاتيح، التي يستحيل بدونها تحصيل المعاني الكلية لهذا الدين.

ـ **التأصيل التربوي للسلم**؛ من خلال بلورة وسائل تربوية، تربي الناس جميعًا، على ضرورة إحلال السلم في مجتمعاتهم وحمايته، بمختلف مستوياتهم العمرية، والاجتماعية، والعملية، وتوظّف كل القنوات المتاحة، من إعلام، وسياسة، ومنتديات ثقافية، وممارسات اقتصادية، ومؤسسات اجتماعية، في سبيل ذلك.

ـ **التأصيل الاقتصادي للسلم**؛ فالسلم والأمن لهما أثرٌ كبيرٌ على استقرار البلاد والعباد وحسن معايشهم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ (البقرة: 126)، وقال سبحانه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ (البقرة: 155)، وقال عز وجل: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ (النحل: 112)، وقال سبحانه: ﴿لِإِيلَـٰفِ قُرَيْشٍ ۝١ إِۦلَـٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَـٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ (قريش: 1-5)، وهذا مشعر بأنه لا يمكن أن تقوم للأمم قائمة بدون الأمن والسلم والاطمئنان.

ـ **التأصيل السياسي للسلم**؛ وقد دافع المؤلف في هذا المستوى على أن التجاوز والاستدراك لما تعرفه مجتمعاتنا اليوم، لا يمكن إطلاقًا أن يتم خارج المعترك السياسي،



وخارج إطار تحمل أماناتٍ ومسؤوليات حقيقية ــ قلَّت أم كثُرت ــ من مسؤوليات الأمة، من قِبَل مؤمنين بهذا الدين، معتقدين بصلاحية شريعته لتأطير حياة الناس في كل مصر وعصر، حتى تكون المواكبة لمستأنفات الأحوال بكل الكسب الفقهي اللازم موازنة وتسديدًا وتقريبًا وتغليبًا. وإلا فلن تعدو الاجتهادات أن تكون نظرية عُلوية مطلقة، متجانفة عن الإشكالات الحقيقية الموجودة في المجتمعات المشخصة والعينية التي تحتاج إلى اجتهادات خاصة بها... وهي اجتهادات لا غرو سوف تكون أيضًا عقب سَيْرٍ في الأرض، ونظر في تجارب الآخرين واستفادة منها، ولا يخفى أن التوطين للسلم في مجتمعاتنا يمر حتما من هذه الطريق.

إن أهم خلاصة يخرج بها قارئ الفصل الأول؛ الذي حرره الأستاذ بنفَس تأسيس، أن تحقيق الأمن، والسلم، والسلام من مستلزمات الإيمان بعقيدة التوحيد في الإسلام، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام:82)، وقال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ (النور:53)، وقال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ (الرعد:29).

ثانيا - تحقيق السلم واجب شرعي، وضرورة من ضرورات استقامة أمانة الاستخلاف والعمران الإنساني.

بعد أن تمّ عرض التأصيلات العلمية والمنهجية لمفهوم السلم في الإسلام، انطلاقا من نصوص القرآن والحديث، يقرر الأستاذ أن جوهر السلم والسلام في الرؤية القرآنية في ارتباطه بمبدأ التوحيد، يتجاوز معنى الحق الإنساني ليصبح **واجباً شرعياً، وضرورة من ضرورات استقامة أمانة الاستخلاف والعمران الإنساني**، ذلك إن دين الإسلام، قبل أن يُكسِب الإنسانَ حقوقه، بَنى عقيدة هذا الإنسان على مبدأ التوحيد، وحَرَّره وجدانيًا انطلاقا من عقيدة التوحيد، التي تؤطر نظرة الإنسان إلى الواقع، والحقيقة، والعالم، والحياة، والأحياء.



بعد هذه **المقدمة/ القاعدة** يرصد الأستاذ جملة من التشريعات المشكلة لصرح السلم في الرؤية القرآنية، من أهمها:

- **حفظ الحقوق والمصالح الضرورية** (الدين، والنفس، والعرض، والعقل، والمال)، وحاجياتها، وتحسيناتها، ومكملاتها، التي بها تتحصل السعادة في العاجل والآجل، وبحفظها يتحقق السلم والأمن والأمان[11].

وتعد الضروريات الخمس المقررة في كل الملل والنحل تعد أصلا لثقافة السلم السلام؛ ذلك لأنها أساس كل سلام، ومن دونها لا يتحقق السلم والسلام، لا السلام مع النفس، ولا السلام مع الجار، ولا السلام بين الأفراد، ولا بين الجماعات، ولا السلام بين الأمم.

- **رعاية كليات الإسلام ومقاصده العليا،** لأنها هي التي تشكل عمق الثقافة والقيم والسلوك في مجتمعاتنا الإسلامية، وفي مقدمة هذه الكليات:

- **إقامة العدل والإنصاف، ودفع الظلم**؛ قال الله عز وجل: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلاَّ تَعْدِلُواْ إِعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ﴾ (المائدة:8)؛ ذلك أن من شروط تحقيق السلام بين الشعوب والمجتمعات: إقامة العدل والإنصاف بينهم، فلا يعتدي أحدٌ على حق أحدٍ، ولا يظلم أحدٌ أحدًا.

- **المساواة**؛ قوله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا اُ۬لنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اَ۬للَّهِ أَتْقِيٰكُمْ إِنَّ اَ۬للَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات:13). فالإسلام يُقرِّر أنَّ الناسَ، بغض النظر عن اختلاف معتقداتهم وألوانهم وألسنتهم، ينتمون إلى أصلٍ واحدٍ، فهم إخوة في الإنسانية. قال النبيِّ صلى الله عليه وسلم: «كُلُّكم لآدمَ، وآدمَ من ترابٍ، لا فضلَ لعربيٍّ على أعْجَمِيٍّ إلا بالتقوى»[12].

- **الوفاء بالعهود**؛ قال تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا اُ۬لذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة:1)، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ اَ۬لْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولاً﴾ (الإسراء:34) فالأخوة

11. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 27.
12. رواه الإمام أحمد في المسند.



الإنسانية العامة، توجب قيام العلاقةِ بين الشعوب والأمم على المودَّةِ والوفاء بالعقود والعهود، ما دام الاعتداءُ غيرَ قائم، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة:8).

- **منع العدوان**؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190).

- **التعاون على البر والتقوى**؛ قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: 2)[13].

أصل المؤلِّف للسلم في إطار صيرانه إلى ضرورة؛ مندرجة ضمن مجموعة من المكونات، والعناصر، والرافعات.

إن ما رتبه الأستاذ في هذه القضايا يصدر عن تصور يدافع عن المقاصد العليا لدين الختم، وعن وظيفية هذه المقاصد في تحقيق السلم والأمن والعيش الآمن في مختلف المستويات، من أجل ذلك نبّه الدكتور أحمد عبادي إلى الاضطرابات الجسيمة في الماضي، وكذلك في واقعنا الراهن عند الغفلة عن هذه المبادئ، وذلك «بسبب روم طوائف من أبناء الأمة، الذين اختطفهم عالم الأشياء، وأذهلهم عن كينونة أمتهم، تطبيق مناهج "تغييرية"، لا تبدأ من هذا المبتدأ.. مما أحل واقع التنازع والتدابر والقتل بين ظهرانينا، وضَيَّع جهودًا، وهَدَر مقدراتٍ، الأمَّةُ اليوم في أمس الحاجة إليها...»[14]

ثالثا - أبعاد النسيج النسقي القرآني لإقامة السلم في المجتمعات المسلمة.

إن التأصيل لموضوع السلم في القرآن المجيد، وفي السنة النبوية المطهرة يقتضي غوصا استنطاقيا تثويرا وتنويريا للقرآن المجيد؛ «ذلكم القرآن فثوروه»، «ثوروا القرآن»، «ذلكم القرآن فاستنطقوه».

13. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 27-28.
14. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 28.



من هذا المنطلق فإن «الاستنطاق للقرآن المجيد بخصوص السلم سوف يجعل المرء يكتشف أن السلم في القرآن المجيد مسألة عرضانية، بمعنى أنها تمس كل مكونات الإنسان، وتمس كل جوانب حياته»[15].

السلم والأمن لهما أثرٌ كبيرٌ على استقرار البلاد والعباد وحسن معايشهم.

إن رؤية الأستاذ لهذه القضية تظهر بجلاء أن «التوطين للسلم يبدأ من باطن الإنسان، بحيث يخلَّص الإنسان من الخوف، والمتتبع لآيات الخوف في القرآن المجيد يجد أنها تتضافر وتتواشج لشفط هذا السم الزعاف من كيان الإنسان، قال عز وجل: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: 175)، وقال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب: 39)، وقال جل وعز: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (النحل:50)»[16]

إن السلم في الإسلام لا ينبني فقط على إخلاء الإنسان على المستويين الفردي والجماعي من تبعات الخوف في حياته، بل إن السِّلم يبرز كذلك في توجيه المحبة، أيضا «حين تستقر العقيدة بالمعاد في القرآن المجيد، فإن صنفا من المصالح والتي تدخل في المصالح ذات المدى الطويل تصبح أيضا مصالح قائمة، وهذا النوع من المصالح (المصالح ذات المدى الطويل) والتي قد لا يذوق الإنسان ثمارها، حين تضمحل وتتلاشى من مجتمع معين، وهي أول ما يبدأ في التلاشي حين انعدام أنوار العقيدة السليمة، فإن السلم يبدأ في الانعدام أيضا، ويطفق ظله في التقلص، وكما قال صلى الله «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحيّة إلى جحرها»[17] فالسِّلم يأرز إلى جحور الغيب إلى أن تأتي مقتضياته. لماذا؟ لأن هذه المصالح ذات المدى الطويل بدون الرافع الاعتقادي لا يمكن أن يقبل عليها الإنسان»[18].

15. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 39.
16. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 39.
17. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب: الإيمان يأرز إلى المدينة، برقم: 1876.
18. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 45.

من هنا تظهر وظيفية عقيدة المعاد، باعتبارها في المنظور القرآني، هي الوليجة، والسبيل، والوسيلة التي تستمر بها المصالح ذات المدى الطويل بالتحقق، وهذا الذي يضمن الأمن والسلم في المجتمعات، فحين نتأمل السلم العام والأمن العام في مجتمع معين من المجتمعات الآدمية، سوف نجد أن ذلك شديد التواشج مع المصالح ذات المدى البعيد.

إن العملية التأصيلية التي قام بها الأستاذ لمفهوم السلم انطلاقا من نصوص الوحي، تبين أن السِّلم من المصطلحات المفاتيح، التي يستحيل بدونها تحصيل المعاني الكلية للدين الخاتم. وهو مصطلح لا ينفك عن الإسلام والسلام، ويظهر ذلك جليا من خلال ضميمتي: **دار السلام**؛ ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِندَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 127)، **وسبل السلام**؛ ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٧﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: 15 ـ 16).

وفي ترابط منهجي منضبط، ومستشرف لتوظيف أمثل للموارد التي جاء بها مفهوم السلم في نصوص الوحي، حدد الأستاذ أبعادا سبعة، تشكل نسيجا نسقيا قرآنيا لإقامة السلم في المجتمعات المسلمة، ويمكن رصدها في الأبعاد الآتية[19]:

1ـ **البعد الغرائزي**؛ وهذه الغرائز تضبط ضبطا يمنع انفلاتها، ومنع الانفلات هو الذي يضمن تحقق السلم في المجتمعات المسلمة، فغريزة الخوف القصد من ذرئها في الإنسان وجعلها ضمن عجنته، مقصِد ذلك هو الحفاظ على بقاء هذا الإنسان، ومنع هذا الإنسان فردا واجتماعا من أن يدمر نفسه.

وهذا الضبط لغريزة الخوف يتم بتوجيه هذا الخوف كله إلى ذات الله العلية، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب:39)، وقال عز وجل: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: 175)، وقال سبحانه: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا

19. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 48-55.

عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (المائدة:23).

هذه الآيات كلها توجه غريزة الخوف وتضبطها بحيث يوحد الخوف في ذات الله العلية ويسحب من أي ذات أخرى، مهما أُلبست من لبوس الخوف؛ لأن العلماء قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: 175) أنه يلبسهم لباس الخوف فيصبحوا مخوفين، ويسربلهم ويغشيهم بألبسة الخوف.

إن الضبط لمثل هذه الغرائز البشرية، ولفها في ضوء الهاديات النورانية التي جاء بها الوحي الخاتم، هي كلها ضمانات تسهم في تعزيز السلم على هذا المستوى ضبط الغرائز.

2ـ **البعد الاعتقادي**؛ بَنى الإسلام عقيدة الإنسان على مبدأ التوحيد، وحَرَّره وجدانيًا انطلاقا من عقيدة التوحيد، التي تؤطر نظرة الإنسان إلى الواقع، والحقيقة، والعالم من حوله. وإلى الغفلة عن بعد التوحيد ترجع مختلف التشوهات الفكرية والاختراقات التصورية، والتنزيلية. مما يدعو ويحتم ضرورة استحضاره والعمل وفق محدداته ومقتضياته.

3ـ **البعد القيمي**؛ أثبت السند الديني للأخلاق والقيم في صيغته الإسلامية، أنه قادر على تجاوز القطيعة بين المرجعيتين الدينية والعقلية، وأنه لا تعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وأنه لا تعارض بين مصالح العباد، وتشريع رب العباد، فحيثما المصلحة المنضبطة بضوابطها ثمة شرع الله، وذلك من خلال ما يهدي إليه الوحي الخاتم من انسجام جمالي بين الأخلاق الفردية الخاصة، والأخلاق الجماعية المشتركة، حيث لا تضيع مصلحة الفرد وحرياته، أو حقوق الجماعة وتطلباتها، غير أن هذه الآفاق رغم وضوحها من حيث المبدأ، تقتضي تشميرا تنظيريا، ومنهاجيا، وتربويا، وإجرائيا كبيرا.

ولمحورية هذا البعد يلحّ الأستاذ على أنه لمن المطلوب في سياقنا المعاصر: «أن يتم شفع الجهود الهامة التي تبذل في مجال الدرس الأخلاقي والقيمي، باستنطاق صيغ



الإسناد الديني للأخلاق والقيم الموجودة في عالمنا، قصد فتح إمكانات أوسع للتأطير الإيجابي والانسيابي لأكبر قدر من المجموعات البشرية بهذا الصدد»[20].

4ـ **البعد التشريعي**؛ نجد في الجوانب التشريعية أن المداخل تتعدد، حيث يبرز مدخل الكليات؛ مثل وحدانية الله عز وجل، ومثل إفراده جل وعز بالعبادة، وإفراده سبحانه بالتوجه، وبالقصد، وبالطلب، هذه كلها أمور تجعل السلم يستقر ويستتب في المجتمعات.

وأيضا في الكليات التشريعية كما رصدها العلماء نجد أن كل كلية من الكليات الشرعية توطّن للسلم. وحين ندخل إلى المقاصد، وفي مقدمتها مقصد الحفظ، للأركان الخمسة، والضرورات الخمس من نفس، ودين، وعرض؛ بشقيه الكرامة، وعقل، ومال، تثبت وتوطن للسلم.

> تحقيق السلم واجب شرعي، وضرورة من ضرورات استقامة أمانة الاستخلاف والعمران الإنساني.

أيضا التشريعات المتصلة بحقوق الله عز وجل، وحقوق العباد في الحكم التكليفي، نجد أن هذه التشريعات كلها توطِّن للسلم، ثم إن هذه الطبقة المتصلة بالأنساق الاجتماعية وفضائل الأعمال، مثل صلة الأرحام، والبر، ومثل هذه الأمور التي نجد حولها نسيجا مندوباتيا التي حض عليها الله عز وجل، ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم. وكذلك التشريعات المرتبطة بالعدل والعدالة، وكل الآليات المسعفة في ذلك، وفي مقدمتها آلية الشورى، والتي نجدها بارزة في سياق سورة الشورى بين فريضتين: ﴿وَالذِينَ اَسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ اُ۬لصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (الشورى:38).

5ـ **البعد الاجتماعي**؛ وذلك من خلال اعتبار واستحضار للأخلاق والتنظيمات الاجتماعية، في تحديد للأدوار وللسلط وللمراكز، ولإظهار كل حق ومستحق لذي كل موطن، ومقام، وموقع، إلى غير ذلك من الأدوار التي تمت هندستها بشكل معجز بديع في القرآن المجيد، ثم في بيانه سنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

20. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 51.

وأيضا مظاهر الاحتفال ومظاهر التزاور، والفرح والحبور في المجتمعات الإسلامية، توطن للسلم بحيث هذه الطاقات التي إن اكتنزت قد تضر بالإنسان، نجدها تستخرج بطرائق غاية في الجمالية في المجتمعات المسلمة.

6ـ **البعد الاقتصادي**؛ إن الحديث عن بناء السلم ينبغي أن يراعي كل هذه المستويات، تضاف لها الأبعاد الاقتصادية المكملة لغيرها من الأبعاد المذكورة، لدورها في رعاية المصالح على المدى الطويل.

7ـ **البعد السياسي**؛ وهو بعد في غاية الأهمية، وتبرز فيه مؤسسة إمارة المومنين، باعتبارها مؤسسة الإمامة، كما تبرز علاقة الإمامة بالعلامات، والآيات، وبالإبصار ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُواْ وَكَانُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة:24).

> التأصيل لموضوع السلم في القرآن المجيد، وفي السنة النبوية المطهرة يقتضي غوصا استنطاقيا تثويرا وتنويريا للقرآن المجيد.

إن البعد السياسي، والمتمثل في تنظيم المؤسسات، والأدوار، والمراكز، والسلط بشكل في غاية الدقة، يمنع من الانفلاتات التي تؤدي إلى اضمحلال السلم في المجتمعات المسلمة.

إن ما قرره الأستاذ في هذه الأبعاد السبعة، ينم على النضج المنهجي والرؤيوي الذي تميز به الكتاب، يضاف إلى انسلاكية فقراته وصفحاته، وهي كلها عوامل تجعلنا نقرر مع المؤلِّف «أن السلم ليس كلاما تشريعيا فقط، وإنما هو من كل هذه الجوانب وهذه الزوايا. والحديث عن السلم لا يمكن أن يكون مستوعبا إلا إذا روعيت طبيعته العرضانية في آيات الكتاب المحكم، وفي أحاديث سنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه، وفي سلوكه صلى الله عليه وسلم، حيث إن هناك أمرا يبرز في كتاب الله تعالى، ولا سيما عند آداب القول؛ مثلا حين نقف مع الآيات التي تأمر المومنين بأن يقولوا التي هي أحسن ﴿وَقُل لِّعِبَادِے يَقُولُواْ اُ۬لتِے هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ اَ۬لشَّيْطَـٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ اَ۬لشَّيْطَـٰنَ كَانَ لِلِانسَـٰنِ عَدُوّاً مُّبِيناً ﴿٥٣﴾ رَّبُّكُمُۥٓ أَعْلَمُ بِكُمْ إِن يَّشَأْ يَرْحَمْكُمُۥٓ أَوِ اِن يَّشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ (الإسراء: 53-54)»[21]

21. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 55.



فهي إذن هندسة محكمة، ومتناسقة، ومنسجمة، وهذه الهندسة تبدأ من المرتكزات الأساسية التي تعد أسّ هذا الصرح، الذي هو صرح بناء السلم في المجتمعات المسلمة في السياق المعاصر.

رابعا. وظيفية الرؤية الكلية في بناء صرح السلم

تتعدد رؤى العالم بتعدد الأطر المرجعية والمنظومات العقائدية التي تصدر عنها، والسياقات التاريخية والحضارية التي تحيطها؛ ما بين رؤية أسطورية خرافية، ورؤية ميتافيزيقية فلسفية، ورؤية فنية جمالية، ورؤية علمية تكنولوجية، ورؤية دينية توحيدية.. ولكل رؤية من هذه الرؤى نظامها الرمزي، وبنيتها المعرفية، كما أن لكل منها مقوماتها وخصائصها ومقاصدها وبناءها الغائي الكلي.

كما أن «رؤية العالم» تترجم موقفا من العالم قائما على قناعات وتصورات تمثل سندا يعضد وجود الإنسان في هذا الكون، ويحدد موقعه ومكانته ودوره في هذا الوجود..، ومن الطبيعي، بناء على هذا كله، أن تتعدد التأويلات بتعدد الرؤى.

وفي سياق شيوع ما بات يوسم بـ«صدام الرؤى الكونية» (clash of worldviews) أضحى مفهوم رؤية العالم مفهوما مفتاحيا أساسيا في فهم الوجود الإنساني، وأضحى يتميز، في نظر الكثيرين، بدرجة معتبرة من الإجرائية العلمية والمنهجية في تحديد المشكلات البحثية، وبلورة المعايير والفرضيات والمنظورات التفسيرية المناسبة.

إن الرؤية الكلية للعالم، كما يستبطنها القرآن المجيد، «تؤكد أن الدين الإسلامي إنما تنزل لا ليغير المعتقدات، والتصورات، والمفاهيم، والمشاعر والشعائر، لدى من اختاروا الإيمان به فحسب، وإنما كذلك ليغير واقعهم التاريخي والحضاري.. وذلك عبر تحريرهم من كل الوصايات والأغلال؛ وتمكينهم من تلقي تصوراتهم، وقيمهم، ومعاييرهم، وأحكامهم، ومقاصدها الكلية من المرجعية القرآنية الحاكمة والهادية»[22].

وبصيغة واضحة يؤكد الأستاذ أن «الرؤية هي خارطة الوجود، وهذه الرؤية... هي التي تمكننا من التعاطي الموثوق لاستخلاص الأحكام من كتاب الله عز وجل،

22. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 66.



هذه الرؤية الكلية، والبراديكمات والأنساق المعرفية، والمركبات المفاهيمية، والأطر المرجعية، التي تتكون منها وتَبْنيها. وكوننا فرطنا في هذه القضية أصبح من الممكن أن يقول من شاء ما شاء في جوانب التشريع والتنظير لمعاني السلم وغيره. لذلك فتجديد هذه الرؤية، وبناء هذه الرؤية الكلية أصبح من آكد الفروض على العلماء، وهذه الرؤية تبدأ من المفهوم والمصطلح، ثم في طبقة ثانية المصطلحات المتجانسة التي تؤدي بتواشجها وتضافرها، وتلاقحها وتكاملها معاني أكثر تركيبا سميناها المركبات المفاهيمية، ثم هذه المركبات هي التي تصبح بالتلاقي، وبالتضافر فيما بينها وبعضها البعض، تحرر لنا عناصر من الرؤى، وهذا التلاقي ليس نهائيا، فالمركبات المفاهيمية تتلاقى مع بعضها البعض في صيغ غير متناهية»[23].

خامسا. إحلال السلم وضرورة الوعي بالسياق الكوني المعاصر

في هذا المستوى يفتح الدكتور أحمد عبادي، نافذة الوعي بالسياق، بتطلباته الراهنة، وتحدياته؛ باعتبار أن إنسان العصر الراهن، تحتوشه جملة من العناصر الذاتية، والموضوعية التي يتشكّل منها سياقه الذي يحيا ويعيش فيه، والتعاطي مع هذا الإنسان في ذهول عن عناصر سياقه لا يمكن أن يكون مُستجمِعا بحال لعناصر الفاعلية.

ولإبراز مكانة الوعي بالسياق المعاصر في بناء نظر مستأنف لقضية السلم في ظل المقتضيات المستجدة التي أضحت تؤثث عالم اليوم، بسط الأستاذ تسعة مقتضيات باتت من خصائص العالم المعاصر، وهي[24]:

المقتضى الأول؛ ظاهرة «التبلور» و«التجوهر» لكوكبة من اللغات الحية التي أصبحت بمثابة ما يمكن تسميته بـ«المفاعل» اللغوي والتواصلي لعالم اليوم؛ وفي صلبها اللغة العربية، اللغة الانجليزية، والصينية، والفرنسية والإسبانية. فقد بدأ العالم، يخرج من واقع برج «بابل» إلى واقع آخر جديد يتفاهم فيه البعض مع البعض الآخر.

23. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 72-73.

24. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 82-85.



المقتضى الثاني؛ المتمثل في الموجة التطويرية الرابعة التي هي «النانوتكنولوجيا» التي نقلت إدراكنا من الاقتصار على العالم متناهي الكبر إلى العوالم متناهية الصغر، مما فتح إمكانات هائلة في مجال الفاعلية والتسخير لم يُتَبين مداها بعد.

أما **المقتضى الثالث**؛ فيتمثل في الهم البيئي المشترك، الذي جعلنا، بدافع الاحتباس الحراري والكوارث الطبيعية الأخرى، نعي لأول مرة في تاريخنا البشري، وبشكل واقعي، أننا فوق مركبة موحدة يتحتم علينا أن نشتغل بطريقة مشتركة للحفاظ عليها.

أما **المقتضى الرابع**، فيتمثل فيما أفرزته تكنولوجيات الاتصال والإعلام الحديثة، التي انبثقت من صلبها جملة من الظواهر كظاهرة «المواقع الاجتماعية» التي نحتت نحوتا ناتئة في الجوانب الهوياتية بسبب الإيقاع السريع والفاعلية الكبيرة اللذين فرضا على عالمنا، فقد عرف عالمنا أيضا ظاهرة جديدة تتمثل في القدرة على بلورة مواقف ورؤى وآراء وأذواق مشتركة بسرعة كبيرة، لم يعهدها العالم من قبل.

> تتعدد رؤى العالم بتعدد الأطر المرجعية والمنظومات العقائدية التي تصدر عنها.

وفي ظل هذا المقتضى الرابع، انبثق **مقتضى خامس**؛ يتمثل في أن البشر بسبب كل ما سبق، أصبحوا يدركون، ويلمسون أنهم يوجد فوق كويكب صغير محدود، يمر تيار التأثير والتأثّر بين جنباته بيسر بالغ، إلى درجة أن مشاكل الجميع أضحت مشاكلَ الجميع، مما قلّص الخصوصيات إلى أبعد الحدود!!

أما **المقتضى السادس**؛ فيتصل بالمنظومة الحقوقية وبالحريات مما أصبح له سريان في الدساتير والقوانين الدولية العامة والخاصة، وأصبح يمثل توجها متوافقا عليه بين البشر، مما وجب استحضاره واستدماجه في كافة أبعاد الكسب الحضاري بمختلف تجلياته.

أما **المقتضى السابع**؛ فيتجسد في المنظومة القيمية الكونية «Global Ethics»، والتي يعرف المرء منها وينكر، وهي ظاهرة تواشج القيم مع بعضها البعض، في عالمنا المتداخل، في أفق تشكيل منظومة قيمية مشتركة، مما سوف يكون له، بدون شك أثره البالغ على أضرب التماسك الاجتماعي على الصعيد العالمي، ويقتضي من أهل الحضارات

والأديان، أن يبنوا أيضهم / Metabolism الحضاري للتعاطي برشد وإيجابية وسلامة مع هذا المقتضى.

في حين يتمثل **المقتضى الثامن**؛ في المحاولات الحثيثة الرامية إلى إيجاد نظام اقتصادي وثقافي وسياسي شامل، وهو نظام من شأنه أن يكون كُلِّيا، حيث سوف يكون من الصعب جدا أن يتم إسهام أهل حضارة معينة فيه برؤية كلية مستبطنة من مرجعيتهم دون أن يأخذوا بعين الاعتبار هذه المقتضيات.

> قضية الحقوق في علاقتها بالسياق المعاصر تكتسي أهمية استثنائية من الناحية البراديجماتية العملية.

المقتضى التاسع؛ وهو ظاهرة انصهار الأنساق المعرفية والأطر المرجعية والمركبات المفاهيمية التي باتت تتبلور في شكل مجمعات مفاهيمية تشبه «أحياء المدينة» التي يتحكم وصلها بطرقات ودروب للعلاقات العضوية بين هذه المركّبات، ومن هنا انبثقت مرحلة «القبة المفاهيمية والمرجعية لـ «Christen Dom» و «Islam Dom» و«Budhist Dom» ، وغيرها؛ أي تلك القباب المفاهيمية والمرجعية الشاخصة في عالمنا الجديد، والتي بتأثيرها وتوجيهها يتم التعاطي بين مختلف الحضارات في عالمنا..

بصيغة استشكالية يبني الأستاذ سؤالا وظيفية في ظل هذه المقاضيات، وهو: كيف نحقق التكامل، والإغناء المتبادل، ونتجنب التنافي؟

ليخلص إلى أنه «بات من اللازم أن تتحلى القوة الاقتراحية لمختلف المرجعيات التي تؤثث هذا العالم بأكبر قدر من الوعي بهذه المقتضيات وأكبر قدر من العلمية، وبالتالي أصبح من اللازم النظر في كيفية تقديم القوة الاقتراحية المستنبطة من مختلف هذه المرجعيات في أفق قدح زند تفاعل إيجابي، بين هذه المنظومات المفاهيمية والمرجعية، ولاشك أن التعاطي مع قضية السّلم في منطقتنا، سوف يَكون أرشد وأنجع، إذا تم استحضار هذه الأبعاد المؤثرة، التي باتت تؤثث عالمنا الحاضر، بل: تحدد معناه، وتؤثّر في مبناه»[25].

25. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 85.



سادسا. السلم حقا من الحقوق التضامنية

أن يتطارح الأستاذ سؤال حقوق الإنسان في علاقته بقضية السلم في سياقنا المعاصر، فهذا إقدام معرفي يبين جدّة وجدية المقاربة العلمية التي رام الدكتور أحمد عبادي ترسيخ أسسها في التعاطي مع موضوع له كل الامتدادات والتمظهرات التي سبقت الإشارة إلى بعضها.

ولا يخفى أن قضية الحقوق في علاقتها بالسياق المعاصر تكتسي أهمية استثنائية من الناحية البراديجماتية العملية، بالإضافة إلى أهميتها العلمية، والمعرفية، وذلك «لأن التجانف، بل والتنكر للحقوق الإنسانية، أمر في غاية الورود، إذا لم تراع أثناء عملية تنزيلها، مواءمتها الثقافية للسياقات الحضارية، والأنثربولوجية المستقبِلة، ولأن المصداقية الثقافية لهذه الحقوق لدى المتلقين، محورية في عملية تملكهم لها، فإنه ينبغي تشجيع الجهود الرامية إلى تعويض الفرض والإقحام والإلزام، بالتوطين والإفهام والإسهام...»[26]

لقد تغيى الدكتور أحمد عبادي وضع جملة لبنات وظيفية، تسهم في التعزيز العملي والاستشرافي لعلاقة السلم بسؤال الحقوق، وبين يدي هذا البناء، نبّه الأستاذ إلى إشكالية مدى مخالفة أو مواءمة القانون العالمي لحقوق الإنسان للممارسات التشريعية والثقافية المحلية، التي ركزّ عليها التداول حول كونية حقوق الإنسان في عمومه؛ وهو تداول رام فكّ العُقَد لصالح البراديغم الكوني..

غير أن ما يلاحظه الأستاذ، بهذا الخصوص، هو «أن عناية أقل بكثير، قد أوليت إلى البحث عما يمكن أن يفيده ويَثْرى به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بدراسة الأنساق التشريعية والثقافية الكونية المختلفة»[27].

وفي هذا السياق، يؤكد الأستاذ أنه «مع انبثاق الجيل الثالث من حقوق الإنسان، الحقوق التضامنية؛ كالحق في البيئة السليمة، والحق في السلام، والحق في التنمية، تبين أن مكّون الحقوق، يفتقر إلى التواشج مع مكون الواجب، في طفرة متجاوزة لما كان

26. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص:105-106.

27. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص:105.





عليه الأمر في الجيلين السابقين من حقوق الإنسان، جيل الحقوق المدنية والسياسية، ثم جيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، المرتكزين على البراديغم القائم على الحقوق فقط»[28]

وسبب ذلك، في نظره على حد تعبير الباحث Ben Saul «أن النضالات التي قامت بها حركة حقوق الإنسان ضد الاستبدادات المختلفة في مرحلة أولى، وفي مرحلة ثانية، ضد النفاقات الاجتماعية، والإقصاء، ونقائص النضالات السالفة، والتي ارتكزت جميعُها، على مواجهة ما كان يفرضه المتنفدون من واجبات ظالمة على الأفراد، فقد بلورت حركة حقوق الإنسان، حذرا وحساسية تلقائيين، تجاه كل لغة فيها حضور لمفاهيم الواجب والإلزام، وهما حذر وحساسية مبرران، بالنظر إلى تاريخ هذه الحركات النضالي»[29]

ومن هنا تأتي المعاناة التي ترافق السعي إلى تنزيل الجيل الثالث من حقوق الإنسان، والتي تستدمج في عين بنيتها، ضرورة الارتكاز على الواجبات أيضا، بإزاء الحقوق التي لا يمكن جلبها للأفراد إلا إذا كان لديهم الاستعداد للقيام بواجباتهم بهذا الخصوص، فمثلا «لا يتصور النهوض بتنمية بدون انخراط الأفراد في هذا النهوض، من خلال القيام بواجباتهم بهذا الصدد. مما يستدعي وجوب مواكبة هذه الحقوق أولا: بنسيج تأهيلي، تصوريا، وتربويا، ونضاليا، وتقويميا بطريقة قصدية، وإلا فستبقى الحقوق التضامنية مجرد شعارات. ومواكبتها ثانيا بنسيج تشريعي احترازي، لحمايتها من الارتداد إلى أتون الدولانية(Etatism) من جديد كما يقول دون. إي. إيبرلي Don. E. Eberly في كتابه Building a community of citizen»[30]

وبعد أن يقرر الدكتور أحمد عبادي إلى أن خلق حقوق جديدة أضحى موضة؛ حيث تم الآن اقتراح حقوق كثيرة من الجيل الثالث[31]، يقرر أن غير واحد من الباحثين

28. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص:108.

29. Ben Saul, Supra-note 62, at 616.

30. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص:109.

31. انظر:
Stephen P. Marks, Emerging Human Rights: A New Generation for the 1990s? 33 RUTGERS L. REV. 435, 441 (1981).



قاموا باقتراح جملة من الحقوق المنتمية للجيل الثالث[32] من الحقوق التضامنية، وهي: الحق في التنمية، والحق في البيئة الصحية، والحق في السلم.

ومن بين هذه الحقوق الثلاثة نجد «أن الحق في السلم هو الأقل تطورا وتحديدا في القانون الدولي لحقوق الإنسان؛ لأن الدول والشخصيات المهمة في الأمم المتحدة وكذا المجتمع الدولي لم تبدأ في بلورة الحق في السلم إلا في العقود المتأخرة. في البداية فإن لجنة الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان أقرته حقا من الحقوق في قرار مثير للجدل عام 1976. وفي عام 1978 تم تقنينه حقا من الحقوق الفردية والجماعية في إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة حول إعداد المجتمعات للعيش السلمي ودعم إعلان 1984 حول حق الشعوب في السلم هذا التقنين. وعلى الرغم من اعتراف القانون الدولي بهذا الحق، فإن معالمه ما زالت فضفاضة، كما أن هذه الجهود (التقنينية) لاقت معارضة شديدة من القوى العظمى التي ارتأت أن يترك موضوع السلم ونشره بين الشعوب إلى هيئات أممية أخرى وخصوصا مجلس الأمن، وأن لا يضاف إلى اللائحة الرسمية للحقوق التقليدية»[33].

> من آليات تعزيز السلم في سياقنا المعاصر: حتمية العناية بالبعد المضموني.

ومن صور الإقدام المعرفي والمنهجي الذي بصم عليه الدكتور أحمد عبادي، في هذا الكتاب، عنايته بمدخل حفظ الضروريات (الدين، النفس، العرض بشقيه «الكرامة، والنسل»، العقل، المال) شرط لتحقيق السلم؛ حيث رصد في الفصل السادس، عددا من المركبات التشريعية المشَكِّلة لصرح السلم انطلاقا من محدد الحفظ الخاص بالضروريات الأساسية التي دل الاستقراء والبحث والدراسة والتأمل على أن الشرع الحنيف جاء

32. وهنا يذكرون حقوقا أخرى من قبيل: الحق في الغذاء، والحق في المساعدة الإنسانية، والحق في إشباع الحاجيات الأساسية، والحق في نزع السلاح، والحق في التواصل، والحق في ملكية التراث الإنساني المشترك.
انظر:
KarelVasak, Pour une troisième génération des droits de l'homme, in STUDIES AND ESSAYS ON INTERNATIONAL HUMANITARIAN LAW AND RED CROSS PRINCIPLES (Christophe Swinarski ed., 1984).103, at 842.

33. انظر: د. جاسون مورغان فوستر، **الجيل الثالث من حقوق التآز**، مجلة الإحياء، العدد 41-42، سنة 2014.

لتحقيقها، باعتبارها مصالح للناس، وأن الأحكام الشرعية كلها إنما شرعت لتحقيق هذه المصالح.

ويقصد المؤلف بمحدد الحفظ، «حفظ الحقوق والمصالح الضرورية التي بها تتحصل السعادة في العاجل والآجل، وهذا الحفظ يكون بأحد أمرين: الأول: من جانب الوجود؛ وذلك بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. والآخر: من جانب العدم؛ وذلك بما يدرأ الخلل الواقع أو المتوقع فيها»[34].

> ظاهرة انصهار الأنساق المعرفية والأطر المرجعية باتت تتبلور في شكل مجمعات مفاهيمية.

مستنده في ذلك ما أشار إليه أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته، من أن منهج التشريع الإسلامي لرعاية هذه المصالح يسلك طريقين أساسين: الأول: تشريع الأحكام التي تؤمن تكوين هذه المصالح وتوفر وجودها.. الثاني: تشريع الأحكام التي تحفظ هذه المصالح وترعاها وتصونها، وتمنع الاعتداء عليها أو الإخلال بها، وتؤمن الضمان والتعويض عنها عند إتلافها أو الاعتداء عليها، وبذلك تصان حقوق الإنسان، وتحفظ، عن طريق إقرارها بما يلزم[35].

ولئن كان ضمان الحقوق للإنسان، من أعظم الأمور التي تحصل بها سعادته، ومن ثم يغدو الإنسان فردا وجماعة متشبعا بثقافة السلم، وحريصا على تحقيقها، وتحقّقها، يقرر الأستاذ في الفصلين السابع والثامن، أن الحديث عن السلم في سياقنا المعاصر اليوم لا يستقيم إلا باستحضار مقتضيات مفهوم الواجب ومقتضياته[36]، كما هي مقررة في المنظومة الاعتقادية والتصورية للإسلام، وكذا إلزامية الإمامة القادرة على الإبصار[37]،

---

34. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 111.
35. الشاطبي، **الموافقات**، 5/2.
36. الحديث عن مفهوم الواجب في هذه الظرفية بالذات، في ارتباطه بمفهوم السلم، له راهنيته، فالواجب لحمة وسدى النسيج العلائقي في المجتمعات والمؤسسات، وهو المحور الذي يتمحور حوله إنجاز الدول والحضارات. لمزيد من التتوضيح، ينظر **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 119– 130.
37. وتبرز وظيفية مؤسسة الإمامة العظمى بهذا الصدد، بكونها المؤسسة المجمع على امتلاكها الصلاحية الحصرية في إعلان الحرب، ولا حق لفرد، ولا لمؤسسة سواها أن يفعل ذلك. راجع



حجته في ذلك أن المدخل إلى تحقيق السلم وجب أن يكون متعدد الأبعاد، ومنتجا لخطابات بديلة وجاذبة، وذلك نحو تعزيز السلم في مجتمعاتنا بالشكل الذي يستجيب لحاجات شبابنا، المادية، والمعنوية، كما يستجيب لمقتضيات ومستلزمات السياق الراهن.

ثامنا. تدابير تحقيق السلم في البلدان المحترقة

يؤكد الدكتور أحمد عبادي، في الفصل التاسع أن «المنطقة تعرف كلَّ سنة موت تسعة ملايين طفل قبل إدراك ربيعهم الخامس، والمرأة في بلدان افريقيا جنوب الصحراء تتعرض للموت بنسبة 1/ 30 (واحد على ثلاثين) أثناء الإنجاب، بيد أن هذه النسبة في شمال الكوكب لا تتعدى 1/ 5600. كما أن معدل العمر، في بلدان الجنوب لا يتجاوز 55 سنة، في حين أنه في بلدان الشمال يتعدى 80 سنة، ومعدلات الأمية، وعدم القدرة على فهم المرء ما يجري حوله في هذا العالم المتغير مسألة في تزايد.

وبالإضافة إلى كون الفقر ينتج كل هذه المآسي، ويقدح أزندة الغضب الذي يقود إلى تصرفات غير محسوبة المآلات كما ثبت في السنوات الأخيرة، فإن الفقر أكثر من ذلك يؤدي إلى هدر غير مقبول للمواهب والكفايات التي يمكن أن تغير وجه عالمنا نحو الأفضل...»[38]

بناء على هذه المعطيات، وغيرها مما يطفح يوميا، وبأرقام مخيفة على المدين المتوسط والبعيد، ينطلق الدكتور أحمد عبادي من رؤية متزنة، ومنضبطة لما سبق تقريره من محددات ومقتضيات لإقامة السلم في المجتمعات المسلمة في السياق المعاصر.

ومن هذا المنطلق، يقرر أن تحقيق السلم في البلدان المحترقة التي تنتسب للعالم الإسلامي، والتي تشهد كل هذه الاضطرابات، يقتضي الانطلاق من قاعدة تدبيرية خماسية الأبعاد[39]:

لمزيد من التفصيل: **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 133-139.

38. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص:143-144.

39. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص: 144-148.



البعد الأول: ويتمثل في الانطلاق من إدراك أن الفقر يستحكم بسبب افتقار الفقراء إلى الخبرات والمهارات التي تؤهلهم للكسب والعيش الكريم، ومن ثمّ فإن استدراك هذا الخصاص يتأسس حتما على بناء القدرات، ومنح المعارف، وإتاحة المعلومات (التي تتيح علما أدقَّ بالواقع، وتمكّن من امتلاك فاعلية أكبر في معالجة مظاهره). وحريّ بالتذكير أن هذا العمل ليس عمل الدول وحدها، وإنما هو، ومن باب أولى، عمل مؤسسات المجتمع المدني التطوعية والفاعلة، مما يعتبر في ديننا الحنيف واجبا شرعيا مؤكدا، يعتبر عدم القيام به تكذيبا بالدين، بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ ۝٢ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ۝٣ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (الماعون: 1-6).

وفي سعيه لتحديد المسؤوليات في هذا الباب، قرر أن هذا لا يعني بحال، تبرئة ذمة المواطنين من القيام بواجباتهم في هذا الصدد. وهو ما قرره إمام الحرمين، رحمه الله، بقوله: «ومما يجب الإحاطة به أن معظم فروض الكفاية مما لا تتخصص بإقامتها الأئمة بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يغفلوه ولا يغفلوا عنه. وإن ارتفع إلى الإمام أن قومًا يعطلون فرضًا من فروض الكفايات زجرهم وحملهم على القيام به»[40]، إلى أن يقول: «والدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضر، فإن انتهى نظر الإمام إليهم رمَّ ما استرمّ من أحوالهم، فإن لم يبلغهم نظر الإمام وجب على ذوي اليسار والاقتدار البدار إلى دفع الضِّرار عنهم، وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين حرجوا من عند آخرهم وباؤوا بأعظم المآثم وكان الله طليبهم وحسيبهم. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كان يومن بالله واليوم الآخر، فلا يبيتنّ ليلةً شبعانَ وجاره طاو»[41]. وإذا كان تجهيز الموتى من فروض الكفايات، فحفظ مهج الأحياء وتدارك حُشاشَة الفقراء أتم وأهم»[42].

40. الجويني، **غياث الأمم في الثيات الظلم**، ص:155-156.
41. رواه البخاري في الأدب المفرد ص: 46.
42. الجويني، مصدر سابق، ص:173-174.



البعد الثاني: ويتمثل في الانطلاق من إدراك أن من أكبر المشاكل لدى الفقراء في بلدان المنطقة، هو أنهم قد أُسلِموا لأنفسهم، ولم يتم ضمان مواكبتهم لتمكينهم من اتخاذ القرارات الصائبة، ذات الصلة بمعيشتهم، وتيسير التأمينات الغذائية والصحية والتربوية والحياتية، والمستقبلية، الذي من شأنه إتاحة الحد الأدنى من الاستقرار الممكّن من عكس المعادلة، والشروع في بناء الذات والمحيط.

فالاهتمام بالفقراء والمساكين من الجانب المادي، كإشباعهم، وإلباسهم، وعلاجهم، مسعىً جليل، وعظيم النفع، غير أنه يظل محدود الجدوى في تطويق الحاجة، وتحقيق النفع، مما يحتاج إلى توسيع، ليشمل الرعاية العلمية، والرعاية النفسية، والرعاية الاجتماعية، والرعاية الاقتصادية، والسياسية. وإن كان هناك ما له الصدارة والأسبقية في توعية الإنسان وتكوينه، وتخليصه من الأوهام والمخاوف، ومن كثير من الأمراض النفسية والعقلية، وتمتيعه بأساس الحرية، المتمثل في تخليصه من الفقر بمفهومه الواسع والشامل.

> مكّون الحقوق، يفتقر إلى التواشج مع مكون الواجب.

البعد الثالث: وهو المتمثل في غياب أسواق القرب، التضامنية الرحيمة، التي لا تستنزف الفقراء، ماديا ولا معنويا، بل تتيح لهم أسباب العيش مع الكرامة، وكذا إدراك غياب الخدمات الصحية، وكافة الخدمات الاجتماعية الموائِمة، والمُكيَّفة مع سياقهم ومقتضياته.

البعد الرابع: ويتمثل في إدراك أن الفشل ليس قدرا محتوما على هذه البلدان؛ لأنها فقيرة، أو لأن الحظ لم يحالف أهلها في تاريخهم، أو فقط، لأن أضربا من المؤامرات تحاك حولهم، إذ إن أغلب أضرب الفشل ترجع في مجملها إلى ثلاثة أسباب رئيسة: الجهل، واستحكام الإيديولوجيات الكزّة، ثم السلبية.

وغير خاف أن استدراك أضرب القصور هذه بدوره يبدأ من بناء القدرات وتوفير المعطيات، وتعزيز الرابط الاجتماعي، وإشراك أعضاء المجتمع الراشدين في تحملهم المسؤوليات ضمن استراتيجيات تنموية واضحة، وكذا إشراكِهم في اتخاذ القرارات وتحملهم تبعاتها.



البعد الخامس والأخير، ويكمن في تزعزع الثقة بالذات، إفرادا واجتماعا، وتآكل هذه الثقة، يكون مصدره تارة، تكرار الوالدين على أسماع أطفالهم أنهم مجرد أفواه تبلع، وبطون تطحن، وأعباء تُنهك، مما يزعزع ثقتَهم في ذواتهم. وتارة من قبل المعلمين الغاضبين؛ الذين يرون أنهم يستحقون أفضل؛ حيث ينعتون هؤلاء الأطفال الجائعين والمرضى، بأن معدل ذكاءاتهم دون المطلوب لفهم المقررات فيؤدي ذلك لترك الدراسة، وأحيانا من قبل الساسة؛ الذين يكررون على مسامعهم بأنهم لو كانوا مع أناس آخرين لحققوا المعجزات، وأن مواطنيهم لا يستحقونهم، وأحيانا أخرى، كيفية التعاطي مع التقارير الدولية التي دائما ما تتحدث عن هذه البلدان، باعتبارها في حالات مأساوية غير قابلة للاستدراك. وهي أمور يقتضي تجاوزها إعادة بناء الثقة من خلال بلورة حلم مجتمعيّ مُقطِّب، يجذب المواطنات والمواطنين في هذه البلدان نحو الأعلى، لتنمية ذواتهم ومجتمعاتهم.

> بلورت حركة حقوق الإنسان، حذرا وحساسية تلقائيين، تجاه كل لغة فيها حضور لمفاهيم الواجب والإلزام.

إنها أوراش خمسة متكاملة، لكنها مهملة في بلدان المنطقة، ولا يمكن بدون القيام بالمتعيّن بخصوصها، تحقيق مطلب تعزيز السلم فيها.

تاسعا - من آليات تعزيز السلم في سياقنا المعاصر: حتمية العناية بالبعد المضموني

تنضاف إلى الحقائق السالفة، معطيات بوّأها الأستاذ مكان الآليات العملية التي من شأن إعمالها تعزيز السلم في مجتمعاتنا المعاصرة، وفي سعيه لترسيخ هذه الآليات، أبدع الدكتور أحمد عبادي في نسجها ونظمها بشكل يفضي سابقها إلى لاحقها، وفق رؤية واضحة المعالم، وفي غاية التواشج، وقد حددها في اثنى عشر عنصرا:

الأول: هو عنصر الرؤى المؤطرة لهذه السياسة، **الثاني**: الاستراتيجيات التي سوف تتفرع عن هذه الرؤى. **الثالث**: المخططات التي تروم تنزيل هذه الاستراتيجيات، **الرابع**: التشريعات التي تستهدف وضع الضوابط والمفاصل لصون هذا التنزيل بطريقة أرشد، **الخامس**: التنظيمات وهي هنا بُعد عملي وميداني فيه درجة أخرى من التنزيل لهذه التشريعات، **السادس**: إنشاء البُنى التي سوف التي يتم التمكن من خلالها من



التنزيل، **السابع**: رصد ما يمكن من الإمكانات البشرية، ثم المادية، **الثامن**: التدابير والإجراءات، ثم **التاسع**: الإنجازات، **العاشر**: التقويمات، **الحادي عشر**: التحسينات، **الثاني عشر**: التجويدات لتحسين الرؤى وتحسين الاستراتيجيات.

وكعادته في ربط النظري بما يذلل تنزيله، نبّه الأستاذ إلى أن التحدي الأكبر الذي تشترك فيه العناصر الاثنى عشر سالفة الذكر، هو تحدي البعد المضموني، حيث لا نجد عندنا اليوم ما يكفي من المضامين الوازنة؛ وحتى نتمكن من بلورة مضامين وازنة، نحتاج إلى جملة أمور[43]:

1 ـ صياغة، وبناء وشحذ كفايات، للتمكن من إنتاج مضامين قوية ومنافسة.

2 ـ التركيز على البعد الهندسي؛ والذي تدخل فيه الاستراتيجيات وتدخل فيه المخططات، وتدخل فيه الإجراءات، والتدابير؛ ولا أعني بالهندسة هندسة البناء، ولكن أقصد الهندسة المعرفية، ثم الهندسة التربوية وهي هندسات نفتقر إليها في سياقنا المحلي الراهن.

3 ـ نحتاج إلى علماء رواد؛ والعالِم هاهنا بمفهومه الشامل؛ وهذا هو الذي سميناه التقوية Empowerment، فلابد من الاستثمار في الشباب الذين نريدهم علماء رواداً، ومن أجلهم.

4 ـ إلى جانب العلماء الرواد، لابد أن تكون لدينا شبكات تضمن الوساطات مع عموم الناس، وهم العلماء الوسطاء؛ الذين بهم يمكن أن تُواجه، وأن تُرصد أضرب السلوكيات الخطرة، وفي مقدمتها التطرف، والإرهاب، والكراهية، والعنف.

5 ـ التثقيف بالنظير L'Education Par Les Pairs لأن الشباب ـ وكما سلف ـ يكون أكثر تأثيرا على الشباب، ودراسة حالة «داعش» تفيد ذلك، وهذا ليس رد فعل على «داعش» وإنما هذه ثمرات الدراسة والخبرة الميدانية.

6 ـ أن يكون هناك نوع من التقوية في مجال تواجد وأماكن عيش الشباب، ولابد أن نفرز المضامين التي تمكن هؤلاء الشباب من أن يدركوا، ومن أن يسهموا، ومن أن يَبنوا،

43. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص:181-183.





وأن يكون لهم دور؛ لأن الشباب سئم من المقاربة التعليمية والتدريسية والإملائية، من دون أن يكون له إشراك.

7 ـ أن تكون هناك جملة من البدائل؛ وهي بدائل تبدأ من الرسوم المتحركة بالنسبة للأطفال، رسوم تحمل رؤى، وقيما، وأنماط سلوكية، ولغة للتواصل مفهومة؟ وعندنا مراكز الفنون الجميلة في العديد من بلداننا، تخرج مئات الطلبة الشباب في السنة، لا تتم الاستفادة منهم بهذا الصدد. كما ينبغي الحرص على تنشئة الخرجين الموجودين الآن في الطبيعة، واستثمارهم في سبيل تحقيق هذا المقصد.

8 ـ ينبغي أن تكون عندنا الآن مراصد وطنية للقيم،لأن ذلك بات من أولى الأولويات.

9 ـ لابد أن ننشئ أماكن عيش صالحة، تستوعب أنشطة الشباب، وتستجيب لتطلعاتهم، من قبيل أندية سينمائية بنّاءة، يتم فيها بناء مهارات التحليل والنقد، وتُكتسبُ فيها أضرب من الخبرات، لأن التحدي الآن هو كيف يمكن أن أواكب شبابي دون أن يُجتالوا، أو يُختطفوا إلى القبائل الرقمية أمام ناظري؟

10 ـ نرنو إلى أن تظهر هذه الأمور في برامج الأحزاب السياسية، والجمعيات المدنية في بلداننا، بما أنها هي الذراع العملي المخوّل قانونيا، ولكن قبل ذلك، تظهر في برامجنا التربوية، والتعليمية.

وفي ختام هذه الرحلة العلمية في ثنايا هذا المؤَلَّف، أشير إلى أن الدكتور أحمد عبادي استطاع في مقاربته لمفهوم السلم في الإسلام، أن يمزج بين دقة المنهج، وعمق الرؤية، ووظيفية المعرفة، مستثمرا هذا الثلاثي، في بناء مبادئ تأصيل السلم؛ على المستويات القرآنية، والحديثية، والاعتقادية، والتربوية، والاقتصادية، والسياسية، والاستشرافية.

ومن خلال المنهجية المعتمدة في ترتيب فصول الكتاب، خرج المؤلف من النطاق الجزئي إلى النطاق الكلي، من خلال انطلاقه من رؤية تمزج بين النظري والمنهجي، وهذا أكبر شاهد على اتساع الرؤية لدى الأستاذ، كما أنه دليل على النسقية الواضحة في منهج الفهم والقراءة.



إن اعتبار الخصائص والمميزات سالفة الذكر، هي التي مكّنت من بلورة قوة اقتراحية، ختم على إيقاعها المؤلف كتابه حيث يقول: «لاشك أن وسائل الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني، والجامعات ومراكز الدراسات والأبحاث، كلها مدعوة للانخراط الجادّ والمثابر في الأوراش سالفة الذكر حتى يحل السلم، والأمن، والأمان، بدلا عن التمزع، والتشظية، والفرقة، كما أن الساسة والمشرّعين، وأهل المسؤوليات المختلفة في أوطاننا، مدعوون لبذل ما يلزم من جهد لتبني هموم الناس وتخفيف معاناتهم، وتمكينهم من مقدراتهم، وإغماد سيف الظلم، ونير القهر من فوق رقابهم، وإزالة الفقر ودعم التلاحم والتراحم بين أبناء هذه الشعوب من أجل الاضطلاع بتحقيق السلام، وإشاعة الاطمئنان، وتجاوز آفة التطرف والطائفية الضاربة.

> الحقوق التي لا يمكن جلبها للأفراد إلا إذا كان لديهم الاستعداد للقيام بواجباتهم.

غير أن المؤسسات العلمائية تبقى بهذا الصدد هي المؤسسات التي يقع على عاتقها كبير من المسؤولية، لكون طبيعة جلّ التحديات ضاربة بجذورها في عمق الأمة الديني»[44].

44. **مفهوم السلم في الإسلام**، ص:184.



تُطلب منشوراتنا من:

- **وحدة النشر والتوزيع وتنظيم المعارض**

الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية الرباط

الهاتف والفاكس: 05.37.70.15.85 (212+)

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

- **المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء**

شارع فيكتور هيكو رقم 53 مكرر، الأحباس، الدار البيضاء

الهاتف: 05.22.44.86.57 (212+)

الفاكس: 05.22.54.20.51 (212+)

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

- **دار الأمان للنشر والتوزيع ـ الرباط**

البريد الإلكتروني: Derelamane@menara.ma

الهاتف: 05.37.20.00.55 (212+)

الفاكس: 05.37.72.32.76 (212+)



مجلة علمية محكمة متخصصة تعنى بالدراسات القرآنية والتأويلية
تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء
المملكة المغربية

attaewil@gmail.com